Der betende Gerechte der Psalmen.

Historisch-kritische Untersuchung
als Beitrag zu einer Einleitung in den Psalter.

Inaugural-Dissertation
von
Thaddaeus Engert.

Von der theologischen Fakultät zu Würzburg preisgekrönt.

Würzburg
Paul Scheiner's Buchdruckerei
1902.

Der betende Gerechte der Psalmen.

Historisch-kritische Untersuchung
als Beitrag zu einer Einleitung in den Psalter.

Inaugural-Dissertation

von

Thaddaeus Engert.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Von der theologischen Fakultät zu Würzburg preisgekrönt.

Würzburg
Verlag von Göbel & Scherer
1902.

Paul Scheiner's Buchdruckerei, Würzburg, Kommandantengasse 9.

Inhalts-Übersicht.

Seite

Einleitung 1

I. Teil.

Die allegorisch-traditionelle Erklärung.

I. Abschnitt.

Die altsynagogale Auffassung. 3

II. Abschnitt.

Die patristische Psalmenexegese. 5—27

§ 1. Die alexandrinische Schule 6
§ 2. Die antiochenische Exegetenschule 11
§ 3. Die abendländische Exegese 20
§ 4. Die patristische Lösung und ihr kritischer Wert . . 24

III. Abschnitt.

Die Exegese der Psalmen im Geiste der Väter. 27—32

§ 1. Die Zeit der Catenen 27
§ 2. Die Scholastik 30

II. Teil.

Fortschreitende Entwickelung der individuell-historischen Auffassung.

I. Abschnitt.

Die mittelalterlich-jüdische Exegese. 33—37

II. Abschnitt.

Die Entwickelung der katholischen Psalmenexegese unter jüdischem und reformatorischem Einflusse. 37—42

§ 1. Die vorreformatorische Subjektsbestimmung der Psalmen 38
§ 2. Das betende Ich in der kathol. Exegese von 1500—1750 40

Seite

III. Abschnitt.

Die Psalmenerklärung der Protestanten

(vom 16.—18. Jahrh.) 48—54

§ 1. Die allegorisch-typische Deutung 48
§ 2. Die Individualtheorie Calvins und seiner Schule . . 51
§ 3. Die Hypothese Esrom Rudingers 53

III. Teil.

Das betende Ich und die Psalmenexegese der neuesten Zeit.

I. Abschnitt.

Die individualistische Hypothese. 54—85

§ 1. Die Übergangsperiode 55
§ 2. Das Ergebnis der „negativen" Kritik 58
§ 3. Die Erklärung der „positiven" Kritik 68
§ 4. Die traditionell-konservative Auffassung 74
§ 5. Kritik der Individualtheorie im allgemeinen . . . 79

II. Abschnitt.

Die Personifikationstheorie. 85—121

§ 1. Geschichtliche Entwickelung von Rosenmüller bis Smend 85
§ 2. Die Smend'sche Hypothese 91
§ 3. Der Streit um die Smend'sche Hypothese 98

IV. Teil.

Versuch einer endgültigen Lösung.

§ 1. Die Entstehungszeit des Psalters 122
§ 2. Bedeutung u. Zweck der Psalmen im Offenbarungsganzen 124
§ 3. Die religiösen Ideen des Psalters 125
§ 4. Der betende „Gerechte" der Psalmen 130

Einleitung.

Seit Erwachen der historisch-grammatischen Kritik hat die Wissenschaft auf dem Boden der alten Geschichte und Literatur vielfach neue Gesichtspunkte, Anschauungen und Thatsachen gebracht, welche uns der alten Welt gegenüber vielfach ein gerechteres, der Wahrheit entsprechenderes Urteil fällen lassen. Diese Erweiterung des historischen Horizontes musste notwendig auch die Exegese der alttestamentlichen Bücher beeinflussen; denn es konnte das religiöse und geschichtliche Leben Israels in lebendigen Zusammenhang mit der Geschichte und den Religionssystemen des alten Orientes gebracht und so in seiner Eigenart und Sonderstellung besser gewürdigt werden. Neue Probleme erhoben sich für den Exegeten, und täglich mehren sich die Hypothesen, in denen apologetischer Eifer oder rationalistische Tendenz die Schwierigkeiten der bibl. Exegese zu lösen trachten.

Solch ein neues, und doch uraltes Problem, das noch immer einer endgültigen Lösung harrt, ist die Frage nach dem betenden Ich der Psalmen. Der Gedanke, der dieser Fragestellung zu grunde liegt, ist alt; neu ist die Formulierung des Themas; neu ist die Erkenntnis von der hohen Bedeutung, welche die Lösung dieser Aufgabe für die geschichtliche Erforschung der religiösen Entwicklung Israels hat. Die geschichtliche Wahrheit der überschriftlichen Verfasserangaben in den Psalmen wurde von der Kritik mit den triftigsten Gründen mächtig erschüttert. Nun aber ist es sowohl für die innere Entwicklung der israelitischen Religion, wie für die Bildung des Kanons, von der höchsten Wichtigkeit, zu entscheiden, ob wir in den Psalmensammlungen

— denn aus solchen ist unzweifelhaft unser Psalter entstanden — nur die Überbleibsel der religiösen Liederdichtung in Israel, eine Anthologie der israelischen Lyrik vor uns haben, oder ob diese Lieder bereits im Original für den Gemeindegottesdienst bestimmt waren; denn im ersten Falle haben wir nur subjektive Gefühls- und Denkungsart, Leben und Leiden, Hoffen und Wünsche des Individuums vor uns; im anderen Falle aber offenbart uns der Psalter das religiöse Leben und Leiden der ganzen Gemeinde, die Hoffnungen und die Ideale, die Gefühle und die Wünsche des ganzen Volkes als solchen.

Die Wichtigkeit dieser Frage hat in der jüngsten Zeit zu vielfachen Kontroversen Anlass gegeben. Es ist darum von hohem Interesse, zurückzuschauen in die Geschichte der Psalmenerklärung, um die Entstehung, das geschichtliche Werden und den Entwicklungslauf dieses Problems zu verfolgen, zu sehen, wie weit die neueste Exegese von der Bahn der alten Schrifterklärung abgewichen, die Berechtigung der Beweggründe zu untersuchen, welche der Exegese neue Wege wiesen. Diese Übersicht gewährt uns zudem auch einen Überblick über die Geschichte der biblischen Auslegung selbst und ihrer Richtungen und ihrer Ziele, und weist so durch Ausscheidung falscher oder irreführender Momente hin auf die richtige hermeneutische Methode. Deshalb bildet die kritische Geschichte der Psalmenerklärung, der Frage nach dem betenden Ich der Psalmen zugleich die beste Einleitung in die Psalmenexegese selbst, in das Verständnis jener Lieder, die allüberall als der erhabenste Ausdruck religiösen Lebens und Denkens gepriesen werden.

I. Teil.

Die allegorisch-traditionelle Erklärung.

I. Abschnitt.

Die altsynagogale Auffassung.

A. Die älteste jüdische Schrifterklärung, soweit sie nicht in der Schrift selbst, in Übersetzung und Glossation niedergelegt ist, begegnet uns im Talmud, in den Targumen und den Midraschim; denn die sopherische Hagada bezweckte vom Anfange an die Erklärung biblischer Stellen, und beruht zweifellos auf guter, alter Tradition, nur jetzt verborgen und überwuchert durch moralisches und ascetisches Beiwerk. Als Zeuge einer uralten, treu bewahrten Überlieferung kommt der altsynagogalen Bibelerklärung ein hoher Wert zu, nicht blos der aus juridisch-pharisäischem Geist geflossenen hagadischen Buchstabendeutung, sondern auch der mehr psychologischen Halacha. Talmud und Midraschim enthalten, allerdings mit vielem Falschen untermischt, doch die Tradition der ältesten Bibelforschung.

Über die Psalmenauslegung jener Zeit sind die Nachrichten des Talmud nur spärlich; doch lassen sie erkennen, dass unser Problem schon damals ventiliert worden; denn Pes 117[b] berichtet: „Die Rabbinen haben gelehrt: Alle Lieder und Lobgesänge, die David im Psalmbuch gesagt (niedergelegt), hat er nach R. Eleasar für sich verfasst, nach R. Josua für die Gesamtheit, nach den Gelehrten manche für sich, und zwar die im Singular abgefassten, die aber im Plural abgefassten für die Gesamtheit. Die Lieder, welche die Überschrift "נגינות" und "למנצח" haben, sind für die Gesamtheit abgefasst."[1] Verschmolzen sind diese verschiedenen Anschauungen bereits im Midrasch zu den Psalmen:[2]

[1] A. Wünsche, babyl. Talmud. Leipzig 1886 I 240 f.

[2] — — Midrasch Tehillim. Trier 1892 zu Ps. 4,1.

„Alles, was David in seinem (Psalm-)Buch gesagt hat, hat er in bezug auf sich und in bezug auf ganz Israel und in bezug auf alle Zeiten gesagt.“ Diese Generalisierung des Psalmeninhaltes und damit die Möglichkeit, ein kollektives Ich als Subjekt der Psalmen anzunehmen, zeigt sich, zugleich mit der liturgischen Bestimmung eines Psalterteiles, noch deutlicher in Pes. 117[b]: „Die Propheten haben es (sc. das Hallel) für die Israeliten verfasst, dass sie es zu jeder wichtigen Begebenheit und zu jeder Not singen sollen, und wenn sie erlöst sind, dann sollen sie es wegen ihrer Erlösung singen.“[1]

Die Aussprüche[2] beweisen, dass man bereits damals in vielen, ja teilweise in allen Psalmen, nicht eine speziell geschichtliche Herzensergiessung, nicht individuelle Erlebnisse niedergelegt sah, sondern Wahrheiten, die für das ganze Volk von Bedeutung waren, dass man deshalb die Psalmen nicht persönlich, individuell deutete, sondern einen allgemeinen Inhalt ihnen zuschrieb, allgemein d. h. für alle Zeiten, nicht blos für die Zeit eines geschichtlichen Ereignisses, als Gebete, die Israel stets und immer beten konnte und beten sollte. Auch im Targum zu den Psalmen findet sich diese Anschauung vertreten, wenn er die Pss. 23. 38. 84. 56. 89, auch 45 und 69, auf das israelitische Volk bezieht,[3] während der Midrasch die Pss. 13. 22. 23 Israel beten lässt.

Infolge der Beziehung solcher scheinbar individueller Lieder auf die Gemeinde muss notwendigerweise auch die Exegese dieser Lieder eine andere, denn die buchstäbliche werden. Den richtigen Weg weist der Midrasch zu Ps. 23:[4] „Du tränkst in Oel mein Haupt; durch den König Messias ... Mein Kelch fliesst über d. i. der Kelch desHeiles ... Nur Gutes und Gnade werden

---

[1] — — babyl. Talm. I p. 241 f.

[2] vgl. noch l. c. I 246, wo Ps. 113,9 die Gemeinde spricht, u. Ps. 116,1 der Gemeinde in den Mund gelegt wird.

[3] vgl. die bei Coblenz, Über das betende Ich der Psalmen. Frankf. 1897 p. 1 f. angezogenen Stellen; hieher dürfte auch die Übersetzung des Targum zu 9,17 vielleicht anzumerken sein, wenn dort „higgajon sela“ mit „es werden die Gerechten jubeln in Ewigkeit“ wiedergegeben wird.

[4] A. Wünsche l. c. Ps. 23; ähnliche Interpretationen finden sich im Targum zu den Psalmen; vgl. Bacher, Das Targum etc. in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1872 p. 468.

mir folgen alle Tage meines Lebens d. i. in den tausend Jahren, da der Heilige gebenedeiet sei er! einst seine Welt erneuern wird." Mit dieser Auslegung, welche dem Psalm einen prägnanten, messianischen Sinn vindiciert, ist zusammenzuhalten die Lehre R. Jochanans:[1] „Überall, wo es heisst: 'ani va'ebion, arm und dürftig, redet die Schrift von Israel, wie es heisst: Die Armen und Dürftigen verlangen nach Wasser (Jes. 41,17)." Mit Recht ist hier hingewiesen auf Jesaja, der 'ani der Psalmen ist identisch mit dem Ebed Jahve des Jes. 40—66.

Im allgemeinen jedoch ist in der israelitischen Überlieferung David der Psalmensänger k. e., sein Leben und Leiden ihr Inhalt und Gegenstand. Es ist aber wohl zu beachten, dass das Bild des historischen David im nachexilischen Judentum, ja bereits in den späteren unglücklichen Zeiten des Königtums wesentliche Züge des prophetischen, d. h. des zweiten David an sich trägt, der geschichtliche und der prophetische David werden identifiziert, die Eigenschaften des einen auf den anderen ohne weiteres übertragen. Man vergass eben, dass die Geschichte Davids den Propheten nur das Substrat für ihre messianische Schilderungen leihen musste, dass der grösste Sohn und Nachkomme Davids bereits bei Hos. 3,5 einfach David genannt wird. Doch macht sich auch schon eine andere Auslegungsmethode im Jalkutchadasch bemerkbar, wenn hier auf das Leben des geschichtlichen David als Typus des messianischen Lebens hingewiesen wird.[2]

B. Die eigentümliche Art und Weise der altjüdischen Bibelexegese lässt sich nur schwer unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfassen. Wichtig ist vor allem, und das darf sicher behauptet werden, dass damals bereits Kontroversen über die Auslegung des Psalters bestanden, dass die Synagoge in den Psalmen nicht den Niederschlag rein persönlicher Empfindungen und Erlebnisse ausschliesslich oder auch nur hervorragend betonte, dass sie nicht blos allgemein sittliche Frömmigkeitsäusserungen darin fand, dass die Psalmen vielmehr galten als Israels Gebete um sein Heil, entstanden aus der gläubigfrommen

[1] Midr. l. c. Ps. 5,2.

[2] A. Wünsche, Leiden des Messias p. 112. p. 87 nennt das ganze Leben Davids ein Seitenstück oder eine Parallele des Messias.

Zuversicht, dass Israel, als Gottes Knecht, durch Leid und Not geführt werde zur messianischen Theokratie, geläutert und befreit von den Ungerechten im Gerichte.[1]

II. Abschnitt.

Die patristische Psalmenexegese.

Einleitung.[2]

In den neutestamentlichen Schriften werden die Psalmen neben Jesaias am häufigsten citiert. Waren es doch die liturgischen Gesänge der Synagoge und lebten darum lebendig fort im Gedächtnis der frommen Sänger. Jene Überzeugung aber, dass der alte Bund ein Bild, eine Widerspiegelung des neuen ewigen Bundes sei, dass er also in diesem seine Plerose gefunden, wie besonders ausführlich Matthäus und der Verfasser des Hebräerbriefes zu zeigen bemüht sind, musste eine Überfülle von neuen Gedanken und Ideen in den begeisterten Anhängern des Messias wecken, sie immer neue und innigere Beziehungen zwischen den Vorbildern und Prophezeihungen und dem neuen Bunde finden lassen. Allein die Art und Weise der Verwendung und Verwertung solcher Schriftstellen ist wenig verschieden von der Exegese der alten Synagoge. Auch hier zeigt sich kein festes hermeneutisches Prinzip, ein stetes Schwanken zwischen wörtlicher, bildlicher und typischer Deutung.

Der Einfluss dieser apostolischen Exegese auf die folgende Schriftinterpretation ist unverkennbar. Allein in noch höherem Grade wurde die erste altchristliche Schriftauslegung beeinflusst von jener allegorisch-mystischen Methode, die von den Griechen auf Philo und seine Schule übergegangen, in Alexandrien bald

---

[1] vgl. hiezu noch Wünsche, Talm. l. c. I 68; die hier gegebene Schilderung der Leiden des Messias erinnert lebhaft an die sog. „Krankenlieder“ (Pss. 6. 38 u. s. w.): „Du bist den Heiden ein Spott und Gelächter geworden, um Israels willen; Du bist in Dunkel und Finsternis gesessen; Deine Augen sind vor Fasten verdunkelt, und Deine Angen sind vertrocknet wie in Scherben.“

[2] Hier u. z. folg. vgl. Diestel, Geschichte des alten Testaments in der christl. Kirche. Jena 1899 p. 11 ff. Über die dogmat. Bedeutung dieser Erklär. cfr. Schell, H. Kath. Dogmatik. Paderb. 1886 I 111.

Anerkennung fand, und hier, am Sitze der ersten Blütezeit der christlichen Gelehrsamkeit, nicht ohne Einwirkung auf die christliche Exegese bleiben konnte.

§ 1.
Die alexandrinische Schule.

1. Origenes.

Der erste Psalmenkommentar, von dem leider nur wenige Fragmente erhalten sind,[1] entstammt dem gewaltigsten Geiste der alexandrinischen Katechetenschule, Origenes († 254). Die ganze Exegese dieses grossen Alexandriners war geleitet von dem hohen Gedanken, dass die Schrift, als Gottes Wort und Werk, nichts Gott Widersprechendes, darum keine Anthropomorphismen, darum nichts historisch Falsches in sich enthalten könne. Dieser Grundsatz, der ihn oft die geschichtliche Stellung des Verfassers heiliger Schriften und ihre Zeit und ihre Leser übersehen lässt, leitet ihn auch bei der Würdigung des geschichtlichen Sinnes, der geschichtlichen Veranlassung der einzelnen Lieder und der persönlichen Verhältnisse der Psalmensänger. Was nicht Wort für Wort auf die geschichtliche Persönlichkeit des Sängers passt — und dies gilt hauptsächlich für jene Lieder, welchen eine geschichtliche Überschrift vorgesetzt ist —, das lässt dadurch allein schon erkennen, dass ihm ein Geheimnis, sei es nun aus dem neuen Bunde oder aus der Vollendung im Jenseits, zu grunde liege, also allegorisch oder anagogisch zu erklären sei (cfr. prooem. zu Ps. 50/51). Darnach ist es zu beurteilen, wenn Origenes zu Ps. 3 zwar die von Absalon verschuldeten Leiden des fliehenden David auf grund der Überschrift als Veranlassung des Gebetes anerkennt, gleichwohl aber dann weiterfährt (hauptsächlich mit Rücksicht auf die VV. 6.8) nicht „alles, was der Psalm enthalte, könne auf jene geschichtliche Begebenheit bezogen und aus ihr verstanden werden“,[2] darum könne in diesen Versen wenigstens David, Israels König, nimmermehr der Sänger sein; allein „πολλαχοῦ

---

[1] M., P. gr. 12, 1953—1685, suppl. 17, 105—109.

[2] „καὶ διὰ τοῦτόγε δυσωπήσαιμεν ἄν καὶ τοὺς βουλομένους ἀναγκάζοντες ἀνάγειν τὴν ἱστορίαν καὶ προσίεσθαι πάντως ἐκ προσώπου χριστοῦ εἶναι τὰ ἐπαγγελλόμενα.“

τῆς Γραφῆς εὕρομεν Δαυὶδ εἶναι τοῦ χριστοῦ z. B. Ps. 88,22ff; Jes. 16,5; Ezech. 34,33.“ So leitet Überschrift und Inhalt uns an, dass in jenen Versen Davids grosser Sohn und Nachkomme, Christus selbst, redend eingeführt ist. Ausser diesen inneren Kriterien für die Notwendigkeit, „messianische“ Psalmen anzunehmen, oder wenigstens einzelne Verse Christus sprechen zu lassen, ergibt sich als weiterer Beweis für die Messianität eines Psalmes dessen Citation im neuen Testamente (vgl. die Bemerkung zu Ps. 39/40). Da es jedoch Origenes vor allem um die moralische Förderung der Leser der Psalmen zu thun ist, so gibt er dem Sänger derselben meist eine allgemeine Fassung: Der Gerechte. Dem Vorwurf der Selbstgerechtigkeit, der hier leicht erhoben werden könnte, weiss er zu begegnen, wenn er zu Ps. 4,2 erklärt, dass jede Gerechtigkeit des Menschen, jede wahre Gerechtigkeit nur in seiner lebendigen Verbindung mit Christus besteht, nur im Glauben an Christus im neuen Bunde, in der festen Hoffnung auf Christus im alten zu finden und zu erlangen sei (cfr. Ps. 4,2; Ps. 9.12 u. ö.) Demnach sieht Origenes den betenden Gerechten in jedem wahren Anhänger Christi, oder er bezieht, wie es später die Väter ausdrücken, die Psalmen „auf Christus und seine Kirche.“ Ein geschichtliches Collektiv-Subjekt finden wir in den uns erhaltenen Fragmenten nur in Pss. 25. 26. 44,1[1], im Namen des exilierten Volkes gebetet.

Bei Beurteilung der Psalmenerklärung des Origenes muss vor allem berücksichtigt werden, dass es ihm zunächst nicht um eine wissenschaftliche Exegese zu thun war, sondern dass er, wie aus dem Commentar klar zu ersehen, insbesondere das ethische Interesse, die sittlich-religiöse Förderung durch das Psalmgebet im Auge hat. Darum tritt auch hier jene übertriebene Allegorisierung, von der die anderen Schriftkommentare zu ihrem grossen Schaden zeugen, zurück, aber ebenso auch der geschichtliche Hintergrund, ohne den der ganze Inhalt eines Psalmes unverständlich bleiben muss.

2. Athanasius.

Der bedeutendste Nachfolger des Origenes in seiner exegetischen Grundauffassung ist Athanasius, der unermüdliche

[1] zu Ps. 43(44): ἐκ προσώπου τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ ὁ ψαλμός, ἢ ἐκ προσώπου τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν.“

Vorkämpfer des orthodoxen Glaubens († 373). Nur Bruchstücke seiner exegetischen Schriften hat uns leider die Überlieferung aufbewahrt; jedoch gehört das wichtigste Fragment dem Psalmenkommentar an.[1] Hier huldigt er der allegorisch-mystischen Auslegung in weitgehendstem Masse. Ein Grundton durchzieht nach ihm das Buch der Psalmen: Christus, sein Reich und seine Gläubigen (cfr. den Brief an Marcellus: M. P. gr. 27,10ff.) Doch lässt Athanasius dogmatische Reflexionen fast ganz in den Hintergrund treten, ihm gilt es vor allem das Sittliche, Allgemeingültige und darum wahrhaft Christliche aus den Psalmen herauszuholen, getragen von der Überzeugung, dass alle Stimmungen der Seele und alle Regungen der Gedanken dort niedergelegt sind, wie er ausführlich in dem herrlichen Begleitschreiben an Marcellus dargelegt (cfr. l. c.). Die geschichtliche Veranlassung der Psalmen und ihre historischen Verhältnisse berührt Athanasius nur selten, nicht als ob er die zeitgeschichtliche Grundlage und den geschichtlichen Wert der Psalmen leugnete — cf. die Erklärung der geschichtlichen Überschrift zu Pss. 50. 51. 55 u. a. (Lxx) — aber zunächst gilt es, den der Gegenwart wertvollen, geheimen, mystischen Sinn zu ermitteln. Bei dieser allgemeineren Bedeutung, die Athanasius dem Psalmeninhalt gibt, ist es verständlich, wenn er auch der Personifikation des Psalmensängers, die ja eigentlich durch die Verbindung der Betenden mit Christus, seinem Haupte, ohnedies schon gegeben, einen weiteren Spielraum gewährt: cfr. Ps. 41/42: τὸ αὐτοῦ Ἰσραὴλ πρόσωπον, vgl. Pss. 51(52); 53(4), 63(4): ἐκ προσώπου τῶν ἁγίων ἀποστόλων; Ps. 55(6): ἀναφέροιτο δ'ἂν ὁ ψαλμὸς καὶ εἰς πρόσωπον τῆς Ἐκκλησίας . . .; Pss. 3; 64(5); 101(2); u. a.

Erwähnenswert dürfte noch sein, wie Athanasius, von der Zeitgeschichte absehend, die Schwierigkeit, welche die Fluchpsalmen christlichen Interpreten jederzeit bereiteten, löst. Da jene schrecklichen Verwünschungen Christus und den Seinen bei ihrer Sanftmut und Liebe nicht wohl zugeschrieben werden können, erklärt Athanasius die Feinde und die ganze Menge der Ungerechten, die so oft in den Psalmen tiefe Klage und schwere Bedrängnis den Frommen hervorrufen, für die höllischen Geister, welche die in Christus Gerechtfertigten verfolgen und

[1] M. P. gr. 27, 10—546.

zu vernichten drohen. Sie treten unter dem Gewande irdischer Feinde und Widersacher auf, und dem entsprechend werden auch metaphorische, d. h. irdischen Verhältnissen entlehnte Fluchworte gegen sie gebraucht (cfr. Ps. 108/9). Diese Lösung, die auch bei Späteren wiederkehrt, entspricht nicht den geschichtlichen Voraussetzungen der Psalmen, weil sie absieht von der Entstehungszeit der Lieder. Der Psalmensänger schildert nicht blos seelische Vorgänge, Leiden, die von unsichtbaren Feinden ihm zugefügt werden; seine Feinde sind all die Feinde, welche der Durchführung des theokratischen Gottesstaates, des messianischen Reiches hindernd entgegentreten. Von der Begriffsbestimmung von Feind und Frevler in den Psalmen ist die Entscheidung über das betende Ich wesentlich abhängig.

3. Cyrillus von Alexandrien († 444).

In Alexandrien wurde allmählich auch die Notwendigkeit erkannt, den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Psalmen zu eruiren. Schon im Psalmen-Commentar Didymus des Blinden († 396), eines der merkwürdigsten Gelehrten aller Zeiten, finden wir dem historischen Sinn viel grössere Beachtung gewidmet, obwohl er, mit Rücksicht auf seinen Zweck, der allegorischen (mystischen) und tropologischen Deutung vor allem seine Aufmerksamkeit zuwendet (cfr. M. P. gr. 39, Pss. 3. 7. 51/52 u. a.). Grösseren Wert noch misst Cyrillus Alexandrinus dem historischen Literalsinn bei; der Einfluss der antiochenischen Schule, welche mit Recht fordert, auch die zeitgeschichtlichen Verhältnisse der Lieder bei der Auslegung zu berücksichtigen, macht sich eben bereits bemerkbar, zum grossen Vorteil der Erklärung. Freilich tritt dadurch nun jener Dualismus des Sinnes, der bisher durch die Betonung der Vorzüglichkeit des eigentlich intendierten mystischen Grundgedankens etwas verhüllt worden, offen zu tage; war es doch bei der spekulativ-idealen, zum Mystizismus hinneigenden, und andrerseits doch wieder so realistischen Geistesrichtung der alexandrinischen Schule kaum anders möglich, und so gross war ihr Einfluss, dass auch Hieronymus sich ihm nicht ganz entziehen konnte.

Cyrill hält demnach an der geschichtlich-individuellen Persönlichkeit des Psalmensängers fest, soweit sie den Überschriften entnommen werden kann (Pss. 3. 7. 19. 20. 26. 30. 50. Lxx).

Im mystischen Sinne jedoch hält er dafür, das kollektive Ich sei sehr häufig individualisiert, die Anliegen und Leiden des Volkes als Schicksale eines einzelnen Volksgenossen dargestellt, z. B. Ps. 26: neben der geschichtlichen Beziehung auf Davids Salbung: ἐφαρμοσθήσεται μὲν καὶ ὁπροκείμενος] ἡμῖνψαλμὸς τῷ προσώπῳ τοῦ νέου λάου, τοῦ διὰ πίστεως ἐν χριστῷ τετελευωμένου. Ps. 27: ἐκ προσώπου τῶν πιστευσάντων εἰς χριστόν cfr. Pss. 7. 25. 40—42 u. a.[1]

4. Gemeinsame Grundidee der Schule.

Die alexandrinische Schule erkennt wohl an, dass die Psalmen, einst aus individuellen Verhältnissen hervorgegangen, auch persönliche Gefühle und Empfindungen im Literalsinne ausdrücken; allein sie ist in ihren besten Vertretern der sichern Überzeugung, dass neben, mit und in dem geschichtlich-persönlichen Subjekt auch ein, in allegorisch-mystischer Weise gezeichnetes Collektiv-Ego die Psalmen bete. Der Prophet singt und betet in der Person Christi und des neutestamentlichen Bundesvolkes, das überschwängliche Gerechtigkeit empfangen hat durch seine lebendige Verbindung mit Christus; denn die einzelnen Glieder dieses „Volkes der Gerechten" bilden in ihrer Gesamtheit den mystischen Leib des Herrn, der als Seele dieses Leibes dessen Glieder belebt, als Haupt lenkt und leitet, von dem aus, als dem innersten Lebensprinzip, Gnade und Gerechtigkeit in alle Glieder überströmt. Doch auch die Heiligen des alten Bundes gehören dem mystischen Leibe Christi an, geeint mit ihm durch felsenfeste Hoffnung, so dass unter dem Kollektivbegriff „Gerechter" die Frommen aller Zeiten zu verstehen sind.

§ 2.

Die antiochenische Exegetenschule.

1. Die Reaktion der Antiochener.

Origenes und seine Nachfolger hatten bei Anwendung der allegorischen Interpretation ihren philosophischen Ideen und

[1] M. P. gr. 69 (ungefähr 100 Pss.); Ps. 7: „Die Christusgläubigen, der, wie Gott einst Saul, so den Satan vertrieben; Ps. 25: in der Person der Auserwählten, die im Glauben geistig geeint. Ps. 42: „τὸ τῆς τῶν ἐθνῶν πληθυός εἰσκομίζεται πρόσωπον."

mystischen Neigungen allzusehr Rechnung getragen, weil ja diese Hermeneutik der Spekulation den weitesten Spielraum liess. Vom Standpunkte des Origenes aus war die Annahme dieser Methode geradezu unvermeidlich. Die alte Tradition, die platonische Philosophie (Neuplatonismus), der Kampf gegen Gnosis und Judentum forderten dieselbe. Aber wie schon Philo, so fehlte auch dem grössten Exegeten der Katechetenschule das strenge Masshalten, die Feststellung einer gesicherten, scharf präcisirten Methode, kurz die klare Erkenntnis, dass auch die Allegorie ihre Grenzen, feststellbare Normen habe; es fehlte ihm Sinn und Verständnis für historisches Werden und organische Entwicklung auch in der Geschichte des religiösen Geistes.

Die Überschreitung des richtigen Masses forderte naturgemäss eine Reaktion heraus. Gegen die Willkür und den vielfachen Missbrauch der allegorisierenden alexandrinischen Exegese erhob sich die antiochenische Schule. Dass gerade von Antiochien die Reaktion ausging, hängt mit der nüchternen, einfachen, praktischen, jeder Spekulation abgeneigten Auffassung christlicher Lehre und christlichen Lebens in diesen Kreisen zusammen. Dazu kam der Kampf gegen das Judentum, das gerade in Syrien christliche, messianische Schrifterklärung durch geschichtliche Interpretation damals zurückzuweisen suchte; dazu kam der Streit gegen die antijudaistischen Gnostiker, vor denen die Göttlichkeit aber auch geschichtliche Glaubwürdigkeit des alten Testamentes zu verteidigen war. Alle diese Gegensätze, und nicht in minderem Masse die in Antiochien heimische logisch-dialektische Methode der aristotelitischen Philosophie drängte die antiochenische Exegese, durch klare Darstellung, Erforschung und Erklärung des buchstäblichen, geschichtlichen Schriftsinnes das Ansehen der Schrift und die Göttlichkeit des Christentums zu retten.[1]

2. Die bedeutendsten Vertreter der antiochenischen Psalmencommentation.

1. Theodor von Mopsuestia.

Die konsequente Durchführung des antiochenischen „historisch-grammatischen“ Schriftprinzips ist nirgends so klar aus-

[1] Kihn H., Bedeut. d. ant. Schule auf d. exeg. Gebiete. Weissenb. 1866 ff. p. 67 ff.

geprägt, wie in dem Psalmenkommentar Theodors von Mopsuestia († 428). Nach dem Vorgang seines Lehrers Diodor, der im Kampf gegen die Allegorie das prophetische, vor allem aber das messianische Moment der hl. Schrift schon allzusehr zurückgedrängt, ging Theodor noch weiter. Hochbegabt mit einem feurigen Temperament ausgestattet, eröffnete er seine literarische Laufbahn, im Alter von 20 Jahren, mit der Abfassung eines Psalmenkommentars. Jugend, Erziehung und Geistesanlage kennzeichnen bereits den Weg, den Theodor zur Lösung unseres Problemes einschlagen werde.

Von dem Werke Theodors über die Psalmen besitzen wir ausser einigen griechischen Fragmenten eine wertvolle syrische Überarbeitung, die Theodors Exegese noch genau erkennen lässt, wie Baethgen in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 1885—1887 nachgewiesen hat. Demnach hält Theodor an der Davidischen Herkunft sämtlicher Psalmen fest, leugnet jedoch die Wahrheit und Beweiskraft der Überschriften aus inneren, dem Inhalt der Psalmen entnommenen Gründen.[1] Ein Motiv dürfte wohl auch in dem durch die Unsicherheit und Verschiedenheit der bisherigen geschichtlichen Auslegung gesteigerten Drang nach fester geschichtlicher Basierung der Psalmen zu suchen sein. Dieses Streben, die historische Situation der Lieder zu ermitteln, und andererseits die Überzeugung von der Richtigkeit der traditionellen Autorschaft Davids führten ihn zu einer eigentümlichen Auffassung der prophetischen Wirksamkeit und Aufgabe des Psalmenverfassers, vielleicht auf Grund der alten rabbinischen Lehre.[2] Nur 19 Psalmen z. B. Pss. 30. 70. 69. 67. 9. 16, bezieht Theodor auf die Gegenwart des königlichen Sängers, als Gebete Davids um Weisheit für sich und die Seinen; 17 Lehrgedichte bedürfen keiner historischen Datierung ihres allgemeinen Inhaltes wegen; die anderen Psalmen alle sind prophetische Weissagungen auf die Bedrängnisse des israelitischen Volkes unter den Schlägen der assyrischen und chaldäischen Herrschaft und in den makkabäischen Kämpfen.[3] Der Prophet hat sich im Geiste in die Lage seines schwer bedrängten Volkes ver-

---

[1] Kihn H., Theodor v. Mops. Frbg. 1880 p. 70 f.
[2] Kihn e. l. p. 267.
[3] vgl. Baethgen l. c.

setzt,und ex persona populi jene Gebete gesprochen — zur Unterweisung und Anleitung der Nation in ihrer misslichen Lage, Gebete, die sie schicklicher Weise beten sollten, in der Verbannung weilend: Pss. 5. 17. 26. 62. 89. 93, als Dankeshymnen zum Preise Jahve's, der sein Volk erlöst aus der Knechtschaft der Babylonier, z. B. 117. 144. 147. 132 u. a. So sagt Theodor nach dem Syrer zu Ps. 26.: „Gesprochen im Namen der Edlen in der Verbannung, welche um Erlösung beten" (l. c. 95); Ps. 40: Weissagung auf das Volk in Babel, welches seine Bedrängnisse erzählt, während in Ps. 65 David sich im Geist in die Lage der Zurückkehrenden versetzt und das ausspricht, was diese schicklicherweise sprechen mussten, wenn sie der Rückkehr teilhaftig haftig werden sollten. (l. c. 267).

Dieses Verfahren Theodors stiess bei seinen Zeitgenossen auf heftigen Widerspruch. Hatte er doch, ganz entgegen den Anschauungen seiner Zeit, nur 4 Psalmen (2. 8. 45. 110) direkt d. h. im Wortsinn, messianisch erklärt, Pss. 16. 22. 69 nicht einmal die typische Deutung im Commentar zugegeben (später jedoch (prol. ad proph. min.) gab er wenigstens die typische Bedeutung dieser Lieder zu; allein die V. allgemeine Synode (553) entschied sich trotzdem gegen den Bischof von Mopsuestia).[1]

Theodor steht unter den Psalmenerklärern der ganzen patristischen Zeit einsam da. Er ist im verein mit Diodor schon in seinem Erstlingswerke der eigentliche Begründer und konsequente Vorkämpfer der grammatisch-historischen Methode geworden; er hat sie zuerst zum alleinigen Schriftprinzip erhoben; denn die Typik der Psalmen hat für das geschichtliche Verständnis der einzelnen Lieder keine weitere Bedeutung. Theodor fehlt ein hoher Standpunkt, von dem aus er die Geschichte der Offenbarung und ihrer Schriften hätte beurteilen können. Er wollte zwar die Inspiration nicht leugnen — dagegen stand ja eine überwältigende Tradition; Schwierigkeiten bereitete nur die Vereinbarung der alten Auslegung mit der rein historischen Interpretation. Das Bestreben nun, diese beiden scheinbaren Widersprüche in harmonischen Einklang zu bringen, die Leug-

[1] vgl. Kihn l. c. p. 449. 454—463; cfr. auch p. 158—163; mit Recht macht Kihn darauf aufmerksam, dass mit diesem Urteile die von vielen, auch streng katholischen Theologen geteilte typisch-messianische Auffassung dieser Psalmen verworfen wird.

nung des messianischen Charakters der Prophetie in ihrem unmittelbaren Wortlaut, sowie die Verneinung, dass die typische Gestaltung von Israels Geschichte für Propheten und Volk erkennbar gewesen sei, endlich die Beobachtung, dass der Inhalt der meisten Psalmen seine volle und ganze Erklärung in Davids Leben nicht finden könne — diese Momente scheinen Theodor zu dem Resultate getrieben zu haben, der Psalmensänger auf dem Königsthrone schaue prophetisch in die Zukunft seines Volkes, wo er Leid nur und Not, aber auch die nahende Rettung erblicke; darum habe er im Voraus schon Klage- und Bittgesänge um Hilfe und Rettung, und frohe Dankeslieder nach der Befreiung, gleichsam als hoffnungsvoller Trost in der Not verfasst zum Frommen seines Volkes.

Diese letztere Idee ist vielleicht der wertvollste Beitrag, den das Werk des grossen Antiocheners der Psalmenexegese geleistet hat. In der That hat die wissenschaftliche Untersuchung der Lieder Israels kein wesentlich neues Resultat zu tage gefördert. So viele Versuche auch angestellt wurden, in Davids thatenreiches Leben die einzelnen Psalmen einzugliedern, eine befriedigende Erklärung, noch weniger eine moralische Übereinstimmung der Kommentatoren konnte bisher nicht erzielt werden. Mit Recht wendet sich darum Theodor von der persönlichen zur nationalen Interpretation der Psalmen. Neu ist ja seine Auffassung nicht; die Synagoge hatte schon in vielen Liedern die Beziehung auf die Gemeinde erkannt, und von ihr wurde die kollektive Fassung des Subjektes in die Kirche verpflanzt. Während aber die bisherigen christlichen Exegeten die neutestamentliche Gemeinde, Christus und seine Glieder, dem mystischen Sinne zufolge zu Trägern der Empfindungen und vielfach wechselnden Stimmungen machten, beschränkt sich Theodor auf die zeitgeschichtliche Lage des Volkes Israel während der erwähnten feindlichen Bedrückung, ohne Rücksicht auf den heilsgeschichtlichen Zweck der Lieder. Beide Momente bedingen die wahre Lösung; jede einseitige Betonung muss zu falschem Resultate führen. Vielleicht aber war es gerade die Rücksicht auf den heilsgeschichtlichen Zweck, welche den Bischof von Mopsueste veranlassten, die prophetische Anlage der Psalmen anzunehmen, damit Israel in jenen schweren Zeiten den Glauben an seinen Gott und dessen Leitung und die Bundestreue wahre;

denn sicherlich ist die teleologische Betrachtung der Prophezie eines der wichtigsten, vielleicht das einzige Kriterium ihres göttlichen Ursprungs. Doch gerade dieser Gesichtspunkt widerspricht jener Hypothese von der durch prophetische Schauung ermöglichten frühen Abfassung der für so viele Jahrhunderte späteren Unglückslage des jüdischen Volkes bestimmten Lieder; Jahrhunderte hindurch wären diese Psalmen unverständlich geblieben und darum ohne besonderen Wert und Zweck.[1] Zudem ist diese eigentümliche Trennung des Propheten von dem betenden Volke nicht recht vereinbar mit der Form und Ausdrucksweise der Lieder. Die Quelle aller Lyrik ist die eigene Empfindung, das eigene Seelenleben, die Stimmung des Herzens, angeregt und hervorgerufen durch Ereignisse im persönlichen Leben des Einzelnen oder durch Geschehnisse von allgemeinem nationalen oder religösen Interesse. Die Lieder, und das sind doch die Psalmen im eminenten Sinne, verlangen darum einen realen thatsächlichen Ausgangspunkt, von dem aus sich allerdings alsdann eine weite Perspektive eröffnen kann, durch die Phantasie geleitet oder durch den göttlichen Geist befruchtet.

Der Grundirrtum des Mopsuesteners scheint in der einseitigen Urgierung und Übertreibung des grammatisch-historischen Prinzips zu liegen, darin, dass er unter Voraussetzung von dessen Allgemeingiltigkeit die Erklärung der Psalmen in Angriff nahm. Dies aber bedeutet nichts anderes, als die Ausseracht lassung des wichtigsten Momentes, des Charakters und des Zweckes dieser Lieder, die doch Gebete sein sollen; das innerste Wesen des Gebetes aber fordert vorerst eine psychologische,

[1] Weder das Bundesvolk noch die Propheten erkannten die ganze Fülle und Tragweite der von ihnen ausgesprochenen und niedergeschriebenen Worte klar und deutlich; erst durch ihre Erfüllung ist ihr Sinn klar geworden. So Theodor und St. Chrys.; Kihn l. c. p. 156 f; so auch Hengstenb., Reinke, Bade. Treffend sagt hingegen Rob. Smith, Das alte Testament u. s. w., übers. von Rothstein Frbg. u. Leipz. 1894 p. 90: „Von keiner Seite wird bestritten, dass es die Gewohnheit der Propheten ist, den Bedürfnissen und der wirklichen Lage ihrer Zeitgenossen entsprechend zu reden. Wie weit auch immer ihre Schauungen in die Zukunft reichen, sie nehmen ihren Ausgang von der Gegenwart. Hätten sie dieses zu thun unterlassen, so hätte ihr Wort nicht eine direkte Gottesbotschaft an ihre Zeitgenossen sein können."

religiöse, theologische Untersuchung, die Rücksicht auf die heilsgeschichtliche Stellung und den religiösen Entwicklungsgang eines Volkes, speziell in Israel auf die prophetische Verkündigung.

2. St. Johannes Chrysostomus.

Nicht so schroff ist die Stellung, welche Johannes Chrysostomus († 407), der Freund und ehemalige Mitschüler Theodors, den messianischen Psalmen gegenüber einnimmt. Auch er vertritt zwar konsequent den ersten und obersten Grundsatz der antiochenischen Hermeneutik, dass jede Stelle nur einen einzigen Literalsinn, im eigentlichen oder figürlichen Sinne enthalte, dass der mystische geheime Sinn der Alexandriner zu beschränken sei auf die typische Anlage des alten Bundes und seiner Schriften. Darum hängt das richtige Verständnis eines Psalmes von der richtigen Auslegung des Literalsinnes ab. Dass nun auch im Psalter Lieder im Literalsinn bereits von Christus zu verstehen seien, gibt Chrysostomus in viel weiterem Umfang zu, als Theodor: Pss. 45; 72; 110; 2; 8,4; 16; 22; 24; 40,5; 69,6; 109; 118,7 u. ö. Damit ist auch schon angedeutet, dass Chrysostomus in manchen Psalmen auch nur einzelne Verse als messianische Schilderungen zu nehmen geneigt ist, da die Propheten gerne mitten unter die geschichtlichen Züge Weissagungen auf Christi Leben und Leiden mischten: „Καὶ γὰρ τοῦτο προφητείας εἶδος, μεταξὺ διακόπτειν, καὶ ἱστορίαν τινὰ ἐμβάλλειν, καὶ μετὰ τὸ ταύτην διεξελθεῖν πάλιν ἐπὶ τὰ πρότερα ἐπανιέναι Ps. 108 (109), 15 (cfr. Ps. 118,21)."[1] Dadurch wird das Lied oft schwer verständlich und dunkel, erst klar im Lichte des messianischen Lebens: aber die Propheten haben oft absichtlich die geoffenbarte Wahrheit verhüllt, um ihr Leben sicher zu stellen vor den Nachstellungen des eigenen Volkes. „Dunkel nämlich ist die Weissagung ob des undankbaren Gemütes der Juden" (l. c.). Motiviert hat Chrys. diese seine Anschauung bei Ps. 109, wenn er von den grässlichen Verwünschungen, die ein David, Prophet und Gottes Liebling, persönlicher Nachteile wegen nicht wohl ausgesprochen haben konnte, auf die darin verborgenen geheimen Weissagungen schliesst: „Das ist doch klar, dass dies keine menschlichen Affekte sind. Von wem al-

[1] M. P. gr. 55. Pss. 3—12. 41. 43—49. 110—117. 119—150.

so ist dieser Psalm gesagt? Ἕνια περὶ τοῦ Ἰούδα, unter Erleuchtung des hl. Geistes, τὰ δὲ λοιπὰ περὶ ἑτέρων. Καὶ γὰρ οὗτος προφητείας πάλιν τρόπος ἐστί. Καὶ πολλαχοῦ αὐτὸν εὑρήσομεν οὕτω συγκείμενον, καὶ τὰ προοίμια εἰς ἕτερον, τὰ δέ λειπόμενα εἰς ἄλλον λεγόμενα. Chrys. gibt demnach die geschichtliche Veranlassung zu; allein David wird im Verlaufe der Schilderung plötzlich vom prophetischen Schauen erfasst, und seine Blicke in die Zukunft webt er in sein Gebet, in sein Lied ein. Freilich verlieren dadurch all diese Psalmen die geschlossene Einheit, den einheitlichen Grundgedanken. Doch tritt dies bei Chrys. nicht störend auf, da er ja vor allem auf das religiöse Leben wirken will, christliches Leben und christliche Sitte vor allem scharf hervorhebt, dem Psalter jene Seiten abzugewinnen sucht, die ihn zu einem Gebetbuch für Alle, zu einer Tugendlehre für jeden Christen machen (cfr. Pss. 3. 4. 42. 106 u. a.).[1] Andrerseits ist klar, dass durch die Elimination solcher Stellen die persönlich-geistliche Deutung vielfach erleichtert wird. Trotzdem kennt auch Chrysostomus eine Personifikation des betenden Ich z. B. Ps. 43 (44), 1: Τὸν ψαλμὸν τοῦτον μὲν ὁ Προφήτης λέγει οὐκ ἐκ προσώπου οἰκείου, ἀλλὲκ προσώπου τῶν Μακκαβαίων, τὰ ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ ἐσόμενα διηγούμενος καὶ προαναφωνῶν. Τοιοῦτοι γὰρ οἱ προφῆται ἅπαντες περιτρέχουσι τοὺς χρόνους, τοὺς παραχθόντας, τοὺς μέλλοντας." Cfr. Pss. 5; 9; 102.[2]

3. Theodoret von Cyrus († 457).

Auch Theodoret, Bischof von Cyrus, kann sich der Einsicht nicht verschliessen, dass der Inhalt mancher, scheinbar individueller Psalmen einer Einzelpersönlichkeit nicht zugeeignet werden könne, wenn er auch nicht geneigt ist, soweit zu gehen, als sein Lehrer, Theodor von Mopsuestia. Diese Annahme von Gemeindeliedern unter den individuellen Psalmen

---

[1] Ps. 3: David auf der Flucht vor Absalon — Zweck: Belehr. über die Folgen der Sünde;

Ps. 4: moralischen Inhaltes; Gottes Vorsehung bei drückender Not; lehrt die schnelle Erhörung u. s. w.

[2] Ps. 5: Die Kirche, aber auch die Seele des Gerechten; Ps. 102. Das Volk im Exil. In Ps. 50(51), 20—21: vom Volk in Babel und der Erbauung Jerusalems; die prophetischen Verse sind von David dem Psalme angehängt.

ist um so bedeutsamer, als Theodoret es für verwegen erklärt, die geschichtlichen Überschriften zu verwerfen, ihrer Authenticität und ihres hohen Alters wegen;[1] denn daraus sollte man meinen, hätte sich für Theodoret die Konsequenz ergeben, alle Psalmen individuell zu verstehen, da auch in den mit historischer Überschrift bezeichneten Liedern die Schwierigkeiten, die aus dem Inhalt gegen eine einzelne Persönlichkeit als Subjekt zeugen, nicht geringer sind, als in den Gemeindeliedern Theodorets. Zu diesen rechnet der cyrensische Exeget die Pss. 41; 42; 75; 102 u. a.;[2] ferner alle Gradualpsalmen, welche die Rückkehr aus Babylon zum Gegenstande haben: „Ἕκαστος δὲ τούτων ἐσχημάτισται τῶν ψαλμῶν εἰς τὸν τῶν γυναικῶν γεγεννημένων ἁγίων χορόν. Ἐκείνους γὰρ ὁ προφητικὸς εἰσάγει λόγος τὰ προκείμενα λέγοντας. [Vgl. prooem. zu Ps. 119 120.]. Auch die Psalmen, welche die LXX mit ὑπὲρ τῶν ληνῶν (Pss. 8,1, 81,1; 84.1) und „ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης" (Ps. 5,1) überschrieben, weisen mit diesen mystischen Ausdrücken darauf hin, dass der Psalmist Gebete für die „Kirche" hier prophetisch verkünde; auch das 55 mal wiederkehrende „εἰς τὸ τέλος" („in finem"), deutet an, dass diesen Psalmen neben dem geschichtlichen auch ein geheimnisvoller, mystischer Sinn zugrunde liegt, der Künftiges voraussagt.

Auch Theodoret kennt, wie Chrysostomus, direkt messianische Weissagungen, welche als einzelne Verse in die geschichtlichen Psalmen eingewoben (cfr. Pss. 69, 80). Auch ihm gilt darum der nämliche Vorwurf, die Einheit solcher Lieder dadurch gestört zu haben; ausser er müsste das Subjekt der betreffenden Lieder mit dem Messias in eine innige Verbindung bringen: die typische, d. h. die in den thatsächlichen Verhältnissen widerstrahlende, also ideale Vereinigung mit Christus kann die nach dem Wortsinn geforderte Subjekts-

[1] „Weil auch die Überschriften der Psalmen Manche (τινές) als falsch bezeichneten, halte ich es für notwendig, über diese einiges Wenige zu sagen. Mir wenigstens scheint es verwegen (τολμηρόν), die schon vor Alters unter Ptolemaeus, welcher nach Alexander (dem Grossen) in Ägypten König war, sich vorfindenden Überschriften umzustossen, welche alle siebenzig Älteste in das Griechische übertrugen, sowie die ganze übrige heilige Schrift. Hundertundfünfzig Jahre vor dieser Übersetzung hatte der bewunderungswürdige Esdras, von der göttlichen Gnade erfüllt, die heiligen Schriften abgefasst" p. 95 bei Kihn l. c.

[2] M. P. gr. 80.

einheit nicht ersetzen; das Ich des Psalmes und der Messias müssen, wenn jene Verse messianisch sind, zu einer „una persona", um einen alten Ausdruck zu gebrauchen, logisch geeinigt werden.

4. Rückblick.

Wenn wir nun einen zusammenfassenden Rückblick auf die Psalmenexegese der bedeutendsten Antiochener werfen sollen, so lassen sich folgende, für die Psalmenerklärung höchst wichtige Ergebnisse feststellen.

a) Die geschichtliche Untersuchung der Psalmen hat ergeben, dass David in seiner historisch bekannten Erscheinung das Subjekt aller von ihm verfassten Lieder nicht sein kann. Da er jedoch Autor des grössten Teiles, ja nach Chrysostomus und Theodor aller Psalmen ist, so folgt weiter

b) die prophetische Anlage der Psalmen. Diese beziehen sich auf künftige Ereignisse im Leben des jüdischen Volkes, oder auch hervorragender Persönlichkeiten der Hebräer (insbes. des Hiskia). Daraus ergibt sich, dass

c) viele Psalmen im Namen des israelitischen Volkes gesprochen worden sind, in denen demnach das Ich eine personificierte Mehrheit repräsentiert, in deren Namen der Sänger betet.

d) Nur wenige Psalmen dürfen im Literalsinn auf den Messias bezogen werden. Dagegen sind jene Lieder zahlreicher, in denen Christi Leben und Leiden in den Schicksalen des alttestamentlichen Sängers typisch vorgebildet ist.

§ 3.

Die abendländische Exegese.

Zur selben Zeit ungefähr, da Origenes auf der Höhe seines Ruhmes stand, als er der biblischen Wissenschaft sich mit der ganzen Energie seines eisernen Fleisses hingab, arbeitete im Abendlande ein nicht minder scharfsinniger Geist und gewandter Forscher an der Erklärung der hl. Schrift, Hippolyt von Rom († 235). Von seinem Psalmenkommentar sind jedoch leider nur ganz wenige Fragmente erhalten, und auch diese bedürfen noch einer kritischen Sichtung, so dass sich über die älteste wissenschaftliche Psalmenerklärung des Abendlandes noch nichts Bestimmtes sagen lässt.

1. Der erste der lateinischen Kirchenväter, der auf dem Gebiete der alttestamentlichen Exegese eine bahnbrechende Thätigkeit entfaltete, ist Hilarius von Poitiers († 366). Origines und die Kappadocier waren seine Lehrer; des ersteren Methode hat er im Abendlande eingeführt und ihre Verbreitung mächtig gefördert. Seine spiritualistische Erklärungsweise beleuchtet die Ausführung zu dem ohne geschichtliche Überschrift überlieferten Ps. 63 (64):[1] „Sine dubio esse spiritalis est opinandus, cum enim ipsi illi psalmi, qui secundum titulorum inscriptiones res gestas continere creduntur, in plurimis a tituli sui et rerum ac personarum proprietate dissentiant magisque per editiones nominum atque gestorum spiritualium operationum significent effectus, quid de eo erit intelligendum, in quo simplex tantum psalmi in finem intelligendi inscriptio continetur, nisi quod spiritalis in eo doctrinae forma sit constituta?“ (cfr. Ps. 9. 51 (52) 59 (60) prol. ad pss. p. 171). Diese seine Methode lässt uns begreifen, dass Hilarius den Inhalt des Psalters also bestimmen kann: „Non est vero ambigendum, ea quae in psalmis dicta sunt, secundum evangelium praedicationem intellegi oportere, ut ex quacunque licet persona prophetiae spiritus sit locutus, tamen totum illud ad cognitionem adventus domini nostri Jesu Christi et corporationis et passionis et regni et resurrectionis nostrae gloriam virtutemque referatur“ (instr. pss. p. 6). Zu dieser mystischen Erklärungsmethode scheint der Heilige vor allem auch gedrängt worden zu sein durch die geheimnisvollen griechischen Psalmtitel, wie durch die Erkenntnis, dass die meisten der geschichtlichen Überschriften mit dem Inhalt der betreffenden Lieder im Widerspruch stehen, dass dieser mit den Thaten und Charakteren der genannten historischen Persönlichkeiten nicht in Einklang gebracht werden könne[2] (v. s). So erklärt es sich, dass Hilarius den Propheten im Namen des Herrn selbst oder dessen Glieder beten lässt, wobei er wohl zunächst nicht die Gesamtheit der Glieder Christi, sondern jeden einzelnen Christen als Subjekt betrachtet zu haben scheint: „oratio autem est iusti aeterna sperantis seseque in Christo coexcitatum in caelestibus gratulantis“ (Ps. 60(61), cfr. Ps. 63(64).

[1] Corp. Script. eccl. lat. vol. XXII ed. Zingerle. Vindob. 1891.

[2] Vgl. bes. Ps. 59(60): „quo psalmus omnis ab historia dissentit“ die Begründung hiezu s. p. 192 f. (cfr. instr. pss. p. 17 f.)

2. Zu demselben Ergebnis gelangt auch der unstreitig grösste Geist der alt-abendländischen Kirche, der hl. Augustinus († 430), dessen „Enarrationes in psalmos“[1] „sicherlich das grossartigste Werk der alten Kirche über den Psalter ist . . . an Gedankenreichtum und Gedankentiefe das des Chrysostomus bei weitem übertreffend“ (Fr. Delitzsch). Verrät doch bereits sein Vorgehen bei der Erklärung einen eminent wissenschaftlichen Geist, wenn er bei der Unsicherheit der Lesarten nicht mehr bloss die verschiedenen Texte ungeeint nebeneinanderstellt, sondern durch Vergleichung derselben einen gesicherten Text zu gewinnen strebt. Obwohl aber sich Augustin um die Herstellung des ursprünglichen Wortlautes bemüht, dient dieser ihm doch nur als Grundlage einer schrankenlosen Allegorese, der Christologisierung des Psalters. Es ist dies begreiflich, wenn die „Enarrationes in psalmos“, wie es wahrscheinlich ist, Predigten des hl. Bischofs waren, wobei notwendig die moral-sittliche Bedeutung in den Vordergrund treten musste.

Daraus schon ist das Resultat seiner Betrachtungen über den Psalter verständlich: „Vix est, ut in Psalmis invenies voces, nisi Christi et ecclesiae, aut Christi tantum aut ecclesiae tantum (Ps. 80). Gegen diese Anschauung dürfen Bedenken nicht erhoben werden, wenn im Psalter nicht weniges gefunden werde, was der Heiligkeit Christi widerstreite“; denn erklärt der Heilige, man darf Christus nicht trennen von seinen Gliedern, sondern er ist gleichsam mit dem ganzen Körper der Kirche, deren Haupt er ist, durch ein unlösbares Band verbunden zu denken: „Christus et ecclesia una persona“ (cfr. Ps. 22): „plenus et totus Christus i. e. caput et corpus“ (Ps. 24(5); Commendemus autem saepius . . . D. N. J. Chr. plerumque loqui ex se, i. e. ex persona sua, quod est caput nostrum, plerumque ex persona corporis sui, quod sumus nos et Ecclesiae ejus; sed ita quasi ex unius hominis ore sonare verba, ut intelligamus caput et corpus in unitate et integritate consistere nec separari ab invicem.“ (zu Ps. 40,1); vgl. noch Pss. 3. 4. 6. 9. 18. 26. 28. 30. 34. 55 u. v. ö.[2] Es möchte doch manchmal scheinen, als ob

[1] M. P. l. 36. 37.

[2] Ps. 3: „Hunc psalmum ex persona Christi accipiendum persuadet quod dictum est: „Ego dormivi . . . suscipiet (!) me. Magis enim hoc ad passionem et resurrectionem Domini congruenter sonat quam ad illam

Augustin in diesem Auslegungsmodus mehr eine Akkomodation, denn eine wirkliche Exegese erblicke, wenn er gleichsam nur die Möglichkeit, einen Psalm auf Christus und die Seinen zu deuten, einräumt; so sagt er zu Ps. 25 (26): „Ipsi David, non mediatori homini Christo Jesu, sed omni Ecclesiae iam perfecte in Christo stabilitae, attribui potest" cfr. Ps. 3. Doch ruht die Lösung Augustins zweifellos auf biblischer Grundlage; nicht nur in den späteren apokalyptischen Büchern, wie Scholz gezeigt, ist jene tichonische Regel[1] ausgiebig verwertet, sie bildet vor allem auch den Grundgedanken bei Jes. 40—66; der jesaianische Ebed Jahve ist die markanteste Gestalt, an der jener prophetische Grundsatz offen zu Tage tritt. Augustinus Fehler liegt nur darin, die zeitgeschichtliche Stellung des Psalters nicht genügend betont und gewürdigt zu haben.

3. Das Werk Augustins ist für lange Zeit hinauf die Fundgrube der meisten Psalmenerklärungen geworden. In der alten Zeit noch haben besonders Prosper von Aquitanien und Magnus Aurelius Cassiodorius († 569) Augustin ausgiebig verwertet, in demselben Geist, im selben Sinne, wie der grosse Afrikaner, die Psalmen erläuternd, doch noch zügelloser im Allegorisieren und in mystischen Spielereien (Zahlensymbolik).

Wie das ganze Werk Cassiodors nur kompilatorischen Charakter hat, die Frucht umfassender Väterstudien ist, so darf man auch seine Bestimmung des psallierenden Sängers als das Ergebnis der bisherigen exegetischen Arbeit betrachten: „In allen Psalmen spricht Christus, doch in verschiedener Weise, ut nunc Christus Deus, verbum incarnatum, et homo factus, caput ecclesiae; nunc ipsa ecclesia, nunc homo iustus, nunc poenitens loqui videatur" (Cass., Complexiones in psalmos M. P. l. t. 70 praef. in pss).[2]

---

historiam in qua David scribitur fuisse a facie bellantis adversum se filii sui." Caillau et Guillar, collectio S. S. Eccl. Patrum. Par. 1836. CXIV. p. 122; zu Ps. 28/27: fortasse non est ista vox D. N. J. C., sed ipsius hominis, sed universae Ecclesiae populi christiani: quia omnis homo in Christo unus homo est, et unitas Christianorum unus homo (l. c. p. 370).

[1] Kihn, Tichonius in Herders Kirch. Lex. Bd. 12 p. 154 f.

[2] Erwähnenswert dürfte schliesslich noch die aus Fragmenten der Traktate des hl. Hieronymus über die Psalmen erschliessbare Lösung des grossen Exegeten sein. (Anekdota Maredsolana vol. III pars II). Bei Ps. 1

§ 4.

Die patristische Lösung und ihr kritischer Wert.

Die patristische Bestimmung des betenden Subjektes der Psalmen scheidet sich also auf grund der hermeneutischen Prinzipien in zwei Gruppen: in eine allegorisierende und eine historisierende Deutung. Doch tritt der Gegensatz, der zwischen alexandrinischer und antiochenischer Schule sonst scharf sich äussert, und auch bei den ersten Vertretern der Psalmenerklärung deutlich sich zeigt, bei den besten Anhängern der Schule nicht mehr in dieser Schroffheit hervor: ja es findet sich gerade auf dem Gebiete der Psalmeninterpretation die grösstmögliche Annäherung der beiden Richtungen, und der Grund dürfte wohl in dem Zweck der Psalterauslegung, der Förderung der Sittlichkeit, Andacht und Vollkommenheit der Beter, zu suchen sein. Gleichwohl bedarf es einer Betrachtung der verschiedenen Methoden, wenn ein Urteil über den Wert der Lösung gegeben werden soll.

1. Die alexandrinisch-abendländische Exegese findet mit seltener Einmütigkeit das betende Subjekt in Christus, der mit und in seinen Gliedern betet, klagt und seufzt: denn beide bilden eine unzertrennbare Einheit (Corp. Chr. mystic.). Doch soll damit durchaus nicht der Literalsinn und die geschichtliche Grundlage geleugnet werden, zumal die Väter auch Psalmenstellen im Literalsinn für apologetische und dogmatische Zwecke verwerten; nur ist der mystische, pneumatische Sinn der höhere, eigentliche Schriftsinn, jener gleichsam nur die Hülle, die dem ungeübten Auge das tiefsinnige Geheimnis verschleiert.

---

weist er die Beziehung auf Christus oder J. von Arimathäa zurück: „nos ... generaliter de viro justo interpretamur" p. 2. Ps. 5: „ex persona ecclesiae est ... multi dicunt secundum historiam de Israelis populo quod vellet reverti de Babylone in Judaeam" p. 10. Ps. 101: „ex hoc versiculo [tu exsurg. mis. etc.] quod ex persona Sion dictus est iste psalmus, et non ex persona prophetae" p. 160. Im Appendix bringt Morin noch eine kurze Erklärung des Ps. 50(51), dessen Authentie bezweifelt werden kann. Hier heisst es: „Dicitur manifeste David, sicut titulus eius docet: Syri autem hunc psalmum ex persona eorum qui erant in Babylonia dicunt, titulus de psalmis quia tulerunt."

Die Begründung dieser Hypothese ruht in der allegorischen Interpretation der Psalmen. Doch ist das Prinzip nicht immer und jederzeit festgehalten. Oft zeigt sich ein gewisses Schwanken zwischen allegorischer und typischer Deutung; meist wird der Alexandriner Lösung zurückgewiesen, weil auf allegorischem Wege gewonnen mit Vernachlässigung des historischen Sinnes. Allein auch sonst in der hl. Schrift lässt die grammatisch-historische Methode nicht vollständig sich durchführen, wenn nicht der göttliche Ursprung ganzer Schriftteile geleugnet werden soll (cp. Cant. cantic., die Apokalypsen). Gerade im Psalter aber darf die Möglichkeit und das Vorhandensein allegorischer Darstellung nicht bestritten werden, solange der Psalter als inspirierte Schrift in all seinen Teilen gewahrt wird; denn Ps. 45 ist kaum anders als allegorisch zu erklären, soll das Psalmbuch nicht ein weltliches Hochzeitslied enthalten (cfr. Ps. 46. 2. 18). Dazu kommt, dass die Psalmen die Antwort des Volkes, die Wirkung der prophetischen Worte im Volke sind, und dass sie deshalb die von jenen geprägten Ausdrücke und Termini auch in demselben Sinne wiedergeben, also den Worten einen Israel eigenen Sinn geben, einen bestimmten prägnanten, feststellbaren Sinn, eine Terminologie. So einen sich allegorischer und grammatischer Sinn, ruhend und fussend in der geschichtlichen Entstehungszeit.

Gerade dieser letzte, so wichtige Moment tritt bei den Alexandrinern jedoch zurück. Durch die mächtig anstürmende Fülle von neuen Gedanken und Ideen, welche das Licht des Evangeliums in überraschender Weise plötzlich im alten Testamente enthüllte, lag die Versuchung nahe, die gesammte neutestamentliche Theologie, Leben und Entwicklung der Kirche, besonders aber das faktische Christusbild in den Psalmen niedergelegt zu finden. Dazu eignete sich die in Alexandrien heimische, an keine festen Regeln gebundene exegetische Methode. Durch die neutestamentlichen Citate angeregt, fand man überall in den Psalmen Christus reden und seine Kirche, ohne Rücksicht auf den historischen Ursprung der einzelnen Lieder. Es besassen eben die Alexandriner nur wenig Verständnis für geschichtliches Werden, für organische Entwicklung innerhalb der alttestamentlichen Offenbarung. Sie betrachteten den alten und den neuen Bund als identisch, nicht eigentlich dem Wesen nach, — denn

das ist richtig, — sondern in seiner schriftlichen Beurkundung; sie unterschieden darum nicht zwischen dem Messias der prophetischen Verkündigung und dem historischen Christus. Beide sind zwar identisch, aber das Bild desselben Gottesgesandten ist je nach der geschichtlichen Entwicklung ein anderes.

Daraus ergibt sich, dass die alexandrinische Lösung den thatsächlichen Verhältnissen der Psalmen nicht gerecht werden kann. Diese werden aus dem historischen Zusammenhang herausgerissen und oft mittels eines geistreichen Gedankenspiels auf Verhältnisse bezogen, an welche der Verfasser nicht gedacht hat und auch nicht denken konnte. Vielfach negiert zwar die Alexandrinerschule den geschichtlichen Sinn der Psalmen keineswegs, stellt vielmehr neben das mystische Subjekt auch eine historische Persönlichkeit oder das jüdische Volk. Aber diese Auffassung ist offenbar ein verwerflicher Dualismus, der auch nicht vermieden werden kann durch die Betonung des allegorischen Sinnes als des vorzüglicheren, ursprünglich intendierten.

2. Dem suchten die Antiochener dadurch zu entgehen, dass sie als eigentliches und einziges Subjekt die geschichtliche Person des Sängers betrachten, aber in ihrer typischen Bedeutung als Vorbild des Messias und seines Volkes. Konsequent hat nur Theodor von Mopsueste diese Theorie durchgeführt, wenn er die typologische Bedeutung des Betenden in die göttliche Idee allein verlegt, in die gottgewollte Ähnlichkeit beider Ökonomieen, unbekannt und unerkennbar für den prophetischen Dichter. So ergibt sich ein striktes hermeneutisches Prinzip, das ein Lied verstehen lehrt aus der Individualität, aus Zeit und Ort des Verfassers. Die Typik des Psalmes aber lässt sich erst ermitteln aus der Gegenüberstellung von Typus und Antitypus, also nach der Erfüllung; sie hat darum für das Verständnis des Psalmes im Wortsinne keine weitere Bedeutung.

Wenn Chrysostomus und Theodoret ausdrücklich hervorheben, dem Verfasser der Psalmen sei die typische Gestaltung seines Lebens oder die vorbildliche Bedeutung des israelitischen Volkes für die messianische Erfüllung bekannt gewesen, dann schwindet der Unterschied der Lösung, die Alexandriner und Antiochener trennt. Denn der Personentypus, wie ihn die Psalmen fordern, wäre dann nichts anderes, denn Allegorie. Ist sich

der Sänger bewusst, dass er bei Schilderung seines eigenen Leidens, seiner eigenen Freuden zugleich die Schicksale Christi und seiner Kirche beschreibe und in ihrem Namen bete, so drückt er ganz naturgemäss die Gedanken, Empfindungen und Gebete eben jenes zukünftigen Messias und seines Volkes aus. Eine andere Auslegung ist vom psychologischen und empirischen Standpunkt aus unmöglich; eine solche Darstellung aber ist eine Allegorie.

3. Beide Lösungen scheitern darum vor allem an der Verkennung oder geringen Würdigung der Bedeutung des Psalters für das israelitische Volk, wenn sie die Erkennbarkeit des Zweckes und des Inhaltes, also auch des Subjektes der Psalmen nur den inspirierten Organen und der christlichen Zeit vorbehalten. Inspiration und Weissagung decken sich nicht als korrelate Begriffe; die Weissagung nimmt ihren Ausgangspunkt von der Gegenwart und knüpft an diese an; und soweit auch die Schauungen in die ferne Zukunft reichen mögen, sie müssen in realer Verbindung mit der Gegenwart stehen, wenn sie Gottesbotschaft ihrer Zeit bringen und das Thun der Menschen beeinflussen sollen. Das Psalmgebet aber ist die Bitte um die Erfüllung prophetischer Verheissung in jener Zeit, in der sie gesprochen und gebetet wird. Berücksichtigen wir diese heilsgeschichtliche Aufgabe der Psalmen im Lichte ihrer messianischen Erfüllung, so werden wir beiden Zeiträumen gerecht und eine einheitliche Lösung finden können.

III. Abschnitt.

Die Exegese der Psalmen im Geiste der Väter.

§ 1.

Die Zeit der Catenen.

1. Das griechische Genie hatte sich in den furchtbaren dogmatischen Kämpfen erschöpft. Die mit dem Cäsaropapismus und den nationalen Streitigkeiten beginnende Leidenszeit der orientalischen Kirchen verhinderte, wie in der Dogmatik, so auch in der Exegese eine rege Fortentwicklung. Hier blieb man von nun an bei den alten Meistern, bei Chrysostomus und

Theodoret namentlich, stehen. In den Catenen wurden die Ergebnisse der Studien bei den Vätern gesammelt und aufgespeichert.

Das bedeutendste Werk über die Psalmen in der griechischen Kirche jener Zeit ist der Psalmenkommentar des Euthymius Zigabenus (um 1118).[1] Er schöpft offensichtlich aus den exegetischen Arbeiten der antiochenischen Schule, und seine Auffassung kann darum als Resultat gelten, wie es aus der Vergleichung der grossen antiochenischen Meister abgeleitet werden kann. Zigabenus, der mit Chrysostomus Veranlassung und Inhalt des Psalmes unterscheidet, entnimmt erstere der Gegenwart des Verfassers (cfr. Pss. 52; 56 angeregt durch Davids Verfolgung und Leiden; u. ö.), den Inhalt aber bezieht er häufig auf die spätere Lage des israelitischen Volkes, die der Sänger im Geiste geschaut, um deren Abwendung er im Namen des Volkes gebetet hat, z. B. Pss. 52. 56. 58. 61. 65. 66. 69. 71. 75. 79. 83. 137; die Gradualpsalmen: „aus der Person des Volkes in Babylon"; Ps. 144: aus der Person des Mathathias und seiner Söhne. Doch scheint Euthymius nicht das personifizierte Volk, sondern mehr das einzelne Individuum als Glied des Volkes und Teilnehmer am nationalen Schicksal im Auge gehabt zu haben, da er zu Ps. 42/43 sagt: „ἀνέλαβεν πρόσωπον ἑκάστου τῶν εὐσεβεστέρων ἐν ταῖς αἰχμαλώτοις", wie Daniel, Ezechiel u. a.

2. Auch im Abendlande zeigt sich die kirchliche Wissenschaft in dieser Zeit nicht selbständig, noch allzu produktionsfähig. Hier brachen die Stürme der Völkerwanderung herein; der langsame soziale Aufbau aus den Trümmern, die diese Völkerflut hinterlassen hatte, nahm die Periode vom 6.—11. Jahrhundert in Anspruch; darin verzehrte sich vorerst die ganze Kraft der Kirche. Mit der gesamten Theologie blieb so auch die Exegese auf die Tradition beschränkt, um so mehr, als hier

[1] Euthymius Zigabenus bei M. P. gr. 128. Des Euthymius Z. anagogisch-mystischer Sinn ist mehr Anwendung, als Erklärung, eine erbauliche Homilie; Ps. 51(52) ist geschichtlich gemäss der Überschrift; jedoch schrieb David dieses Lied, um jene, die Unrecht leiden, zu trösten. Bemerkenswert ist seine Auffassung über messianische Prophetieen, wohl auf Grund der K. VV., zu Ps. 117,22, den er auf Christus deutet: „τὸ συνεχὲς γὰρ τοῦ λόγου διακόπτουσιν ἐν πολλοῖς αἱ προφητεῖαι, διὰτὸ δεῖν αὐτὸ συσκιάζεσθαι τέως, ἵνα μὴ τὰ καὶ βιβλία παρὰ τῶν ἐχθρῶν ἐξαλειφθαι."

noch als neues Hemmnis der Mangel an linguistischen Kenntnissen hinzutrat. Darum lassen sich in diesem Zeitraum kaum neue Gesichtspunkte zur Lösung unseres Problemes auffinden.

Vielleicht die bedeutendste Erscheinung dieser Zeit, die auch in diesem Zusammenhange unsere Beachtung verdient, ist Beda Venerabilis († 735): bietet doch sein Psalmenkommentar manche, für die schwebende Frage nicht uninteressante Bemerkungen. Auch Beda findet das eigentliche, vom Verfasser intendierte Subjekt der Psalmen nach Väterweise in „Christus und seiner Kirche“: Est vox capitis, ita tamen, ut non separemus vocem corporis, quia noluit separatim loqui qui noluit a corpore separari (M. P. l. t. 93; ps. 56). Aus demselben Gedankenkreise heraus ist die oft wiederholte Angabe zu verstehen: „quaelibet perfecta anima.“

Ungleich wichtiger aber scheint seine Bestimmung der durch den Literalsinn geforderten historischen Persönlichkeit. Die Freiheit, mit der er das geschichtliche Ich auswählt, erinnert an Theodor von Mopsuestia. Ohne Rücksicht auf die historischen Überschriften, die nur die Entstehungszeit des prophetischen Psalmes andeuten, bezieht er mehrere Psalmen auf Ezechias;[1] zahlreiche Lieder dünken ihm Gebete des Volkes Israel im babylonischen Exil zu sein,[2] während in den Psalmen 44. 47. 56—59 die Makkabäer beten. Ganz richtig scheint Beda gefolgert zu haben, dass der kollektive Begriff: „Christus und Kirche“ auch im Literalsinn bereits angedeutet, auch da bereits eine Mehrheit redend eingeführt sein müsse. Freilich ist auch hier noch jener Dualismus des Sinnes, der eine Lösung unmöglich macht, nicht überwunden; aber ein Fortschritt zeigt sich bei dem grossen Angelsachsen darin, dass er mit sicherem Blick erkennt, dass die Psalmen aus Davids Leben unerklärbar seien, wie auch Origenes und der Mopsuestener schon behauptet hatten. Leider hat er seine abweichende Ansicht über die geschichtliche Persönlichkeit der einzelnen Lieder nicht näher begründet und ausgeführt; es stand eben der richtigen Lösung die an sich

---

[1] Pss. 3. 4. 53 u. ö.

[2] Pss. 25. 39. 41. 42. 50. 60. 64. 66. 101 (LXX) u. a., cfr. Ps. 25: „ex persona populi in Babylone degentis oratio formatur.“

richtige, aber falsch aufgefasste Lehre von der prophetischen Anlage der Psalmen entgegen. Darum vermochte auch Beda, der doch sonst soviel Verständnis und Sinn für historische Kritik zeigt, keinen Ausgleich zwischen dem literalen und mystischen Subjekt zu finden.

Bedas Nachfolger[1] in der Psalmenkommentation bringen keine wesentlich neuen Momente für die Lösung. So bestätigt die ganze Entwicklung die alte Erfahrung, dass auf Zeiten grosser geistiger Erhebung und gewaltiger Arbeitskraft und Leistung eine Periode des Niedergangs, oder wenigstens der Beschränkung auf Reproduktion folgt. Nun tritt der scholastisch gebildete Geist an die Exegese der Psalmen heran.

§ 2.

Die Scholastik.

Auch in der Blütezeit der Scholastik musste die kritisch-exegetische Seite hinter der biblischen Theologie sehr zurücktreten; fehlten ja noch immer die linguistischen Kenntnisse, und damit auch die Möglichkeit, kritisch die Geschichte des alten Bundes zu betrachten. Dennoch dürfen wir mit Thomas von Aquin einen wichtigen Fortschritt in der Psalmenexegese verzeichnen. Augustinus, Cassiodor und die Glossarien dienten bisher und auch weiterhin der Exegese als Vorbild; auf ihnen ruhend, wurde vor allem das allegorische und tropologische Moment der Psalmen mit reichen theologisch-dogmatischen Exkursen entwickelt (Albertus Magn. Dionys. Carth. u. a.). Allein schon der hl. Thomas drang vor allem auf die Scheidung des grammatisch-geschichtlichen und allegorischen Wortsinnes. Tritt auch damit der alte Dualismus wieder hervor, so zeugt doch diese Trennung von einem gesunden Verständnis für die geschichtliche

[1] Die bedeutendsten sind Haymo, Bischof von Halberstadt († 853) und Bruno, Bischof von Würzburg († 1045). Hieronymus, Augustinus und Cassiodors Psalmenerklärungen werden ausgiebig verwertet. Bruno: Die Kirche, das Volk, die Heiligen: Pss. 3. 4. 23. 39. 41 f. 53. 55. 59. 60 62. 64. 69. 74. 76. 78. 100. 110. 115. 118. 137. 139 u. a. (LXX). In den zahlreichen Christus zugeschriebenen Psalmen ist Christus kollektiv zu fassen: Unde et materia huius psalmi eadem est, quae et totius libri, scilicet Christus integer. Id est Redemptor noster cum membris, id est omnibus, iustis et sanctis (Ps. 1): vgl. Pss. 56; 57; 59; 63; 68; 107 f; 138; 144 (LXX).

Fixierung, für die Notwendigkeit, die Psalmen ihrem zeitgeschichtlichem Boden, aus dem sie entsprossen, wiederzugeben. Diese Entstehungszeit der Psalmen setzt St. Thomas in Davids Leben. Charakteristisch verteilt der englische Lehrer des Königs Schicksale unter die ersten fünfzig Psalmen:[1]

Pss. 1—9 betet David, von Absalon verfolgt; Christus gegen Judas;
Pss. 10—20 spricht David in Sauls Verfolgung; Christus gegen die Priester;
Pss. 21—30 klagt der Sänger wegen persönlich erlittener Unbilden von seiten des Volkes;
Pss. 31—40 David, der Gerechte, in Betrübnis ob des gottlosen Treibens der Ungerechten;
Pss. 41—50 betet David mit seinem Volke, der Gerechte gegen die Feinde der Kirche.

Ist auch diese schematische Einteilung nicht haltbar, so darf aus ihr allein doch nicht die thomistische Exegese verurteilt werden. Zu ihrer objektiven und gerechten Würdigung müssen wir auch die Anschauung des hl. Lehrers über das Verhältnis der alttestamentlichen Institutionen, Ereignisse und Personen zum neuen Bunde und zu Christus berücksichtigen, zumal er in seiner Einleitung zum Psalter gerade dessen Verhältnis zu Christus, auf das er, wie oben angedeutet, in der Exegese der Psalmen ständig Rücksicht nimmt, eingehend darlegt. „Omnia, sagt er hier, quae ad finem incarnationis pertinent sic dilucide traduntur in hoc opere, ut vere videatur evangelium, et non prophetia ... et haec est ratio, quare magis frequentatur psalterium in ecclesia, quia continet totam scripturam.“ Bei der Interpretation selbst ist St. Thomas geleitet von dem Grundsatz, „quod sic sunt exponendi (sc. psalmi) de rebus gestis ut figurantibus aliquid de Christo vel ecclesia.“[2] Mit Verweisung auf I Cor. 10, 6. 11. fährt er fort: Prophetiae

[1] Thomas Aquinas, in psalmos expositio. Venet. 1745 I. p. 187ff.

[2] Seine exegetische Methode begründet St. Thomas mit der Verweisung auf den Entscheid des V. allg. Konzils gegen Theodor v. Mops.: Circa modum exponendum est, quod tam in psalterio quam in aliis prophetiis exponendis evitare debemus unum errorem damnatum in quinto synodo. Theodorus enim Mopsuestenus dixit, quod in sacra scriptura et prophetiis nihil expresse dicitur de Christo, sed de quibusdam aliis rebus,

autem aliquando dicuntur de rebus, quae tunc temporis erant, sed non principaliter dicuntur de eis, sed in quanto figura sunt futurorum.“ Thomas hält demnach den geschichtlichen Literalsinn fest, und weist ausser einigen direkt messianischen Psalmen, die prophetische Anlage der Psalmen ihrer typisch-sachlichen Wiederspiegelung der neutestamentlichen Heilsordnung zu, gestützt sowohl auf die paulinischen Stellen über die typische Bedeutung der alttestamentlichen Personen und Ereignisse, wie auf die Beobachtung, dass des öfteren Psalmworte einer geschichtlichen Fixierung widerstreiten.[1] Die Berechtigung der typisch-geschichtlichen Interpretation der Psalmen hängt von der Haltbarkeit und Wahrheit der traditionellen Geschichte Davids und seiner Psalmensänger ab. Aber das Verdienst muss St. Thomas zuerkannt werden, die Notwendigkeit, die geschichtlichen Verhältnisse der Psalmen vor allem zu bestimmen, aufs neue betont zu haben (vgl. noch s. th. 19a 10). Seine hermeneutischen Grundsätze haben in der Folge Anerkennung gefunden, und wenn Nikolaus von Lyra und Calvin als die Begründer einer geschichtlichen Exegese gepriesen werden, darf man nicht übersehen, dass des hl. Thomas Prinzipien mittelbar oder unmittelbar auf jene eingewirkt haben. Die genaue Scheidung des literalen und mystischen Sinnes, die in der Folgezeit in der Exegese mehr und mehr hervortritt,[2] ist nicht zum geringsten Teil auf St. Thomas Lehre, im verein mit der neu erwachten jüdischen Hermeneutik zurückzuführen.

---

sed adaptaverunt Christo, sicut illud Psalmi 21: diviserunt sibi vestimenta etc. non de Christo, sed ad litteram dicitur de David. Hic autem modus damnatus est in illo concilio, et qui asserit sic exponendas scripturas, haereticus est.“ (prooem. in pss. l. c. p. 189.)

[1] „Sicut in Daniele multa dicuntur de Antioche in figuram Antichristi und ibi quaedem leguntur quae non sunt in eo complexa, implebuntur autem in Antichristo; sicut etiam aliqua de regno David et Salomonis leguntur quae non erant implenda in talium hominum regno, sed impleta fuere in regno Christi, in cuius figura dicta sunt, sicut Ps. 71 Deus iudicium tuum etc., qui est secundum titulum de regno David et Salomonis, et aliquid ponit in eo quod excedit facultatem ipsius, scilicet: „dominabitur a mari eisque ad mare“ etc. exponit ergo psalmus iste de regno Salomonis, inquantum est figura regni Christi, in quo omnia complebuntur ibi dicta“ (l. c.) cfr. auch Com.in Galat c. 4,7; quodlit VII art. 14. 15. 16.

[2] cfr. Dionysius Carthus., op. commentariorum in Psalmos . . . . quos ille multiplici sensu, nempe litterali, allegorico, tropologico et ana-

II. Teil.

Fortschreitende Entwicklung der individuell-historischen Erklärung.

I. Abschnitt.

Die mittelalterliche jüdische Exegese.

Seit der Mitte des 10. Jahrhunderts war in der spanischen Diaspora der Juden infolge der innigen Berührung mit der arabischen Kultur, besonders aber durch die nähere Bekanntschaft mit der damals bereits weit ausgebildeten arabischen Grammatik ein lebhaftes Interesse für die hebräische Sprachwissenschaft erwacht. Dadurch wurde auch das Bedürfnis geweckt, eine wissenschaftliche Behandlung der biblischen Exegese anzubahnen, in der man bisher über die talmudische Tradition noch nicht hinausgekommen war.[1]

---

gogico . . . explanat. Colon. 1558. „Historia enim docet quid factum, allegoria quid credendum, tropologia quid faciendum, anagogia quid sperandum . . . Sensus vero historicus seu literalis, est fundamentum seu basis intellectus aliorum: et ex eo solo valet argumentum ad fidei probationem." (proeom. i. pss. p. 5). Diese 4 Arten des Schriftsinnes legt Dionysius, jede für sich gesondert in seinem Psalmenkommentar dar.

[1] Die folgenden Auslegungen stützen sich auf Winter und Wünsche, Geschichte der jüdischen Literatur seit Abschluss des Kanons. Trier 1891 3. Bd., sowie auf Coblenz, Über das betende Ich in den Pss. Frankf. 1897, der bei den einzelnen Psalmen die Anschauungen der jüdischen Exegeten jener Zeit citiert.

1. Neben dem Pentateuch scheinen sich die älteren jüdischen Erklärer[1] gerne mit der Psalmenexegese befasst zu haben (vgl. Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur u. s. w. II. p. 259 f.); aus den wenigen fragmentarischen Überresten lässt sich jedoch kaum die Grundanschauung über das betende Ich erschliessen. Nur auf Moses Ibn Gikatilla (um 1050), einem der ältesten und bedeutenderen Commentatoren, sei hingewiesen. Nach Winter etc. p. 263 ist er einer der ersten jüdischen Rationalisten dieser Epoche, der zuerst den Versuch macht, die Wunderberichte des alten Bundes natürlich zu erklären. Das lässt von vorneherein vermuten, dass er mit demselben Grundgedanken auch an die Psalmen herantritt. Und in der That sucht er auch die Psalmen historisch zu interpretieren und individuell zu deuten. Die Unmöglichkeit aber, den gesamten Psalter aus Davids Zeit und Leben historisch zu erklären, scheint ihn zu dem weiteren Schritte geführt zu haben, auch exilische Lieder anzunehmen. Ob er diese individuell aufgefasst oder auf das Volk bezogen, lässt sich aus den betreffenden Angaben nicht ersehen. Die Art dieser Lieder, wie Pss. 42. 47 möchte für letztere Ansicht sprechen, da er Ps. 122 unter die „Tempellieder" rechnet, also Psalmen von allgemeinerem Charakter anerkennt.

2. Derselben Methode folgt auch der bedeutendste der jüdischen Psalmenerklärer jener Zeit, Abraham Ibn Esra († 1167). Auf grund des grammatischen Wortlautes und der Autorität der Psalmentitel weist Esra die überwiegende Mehrheit der Lieder dem Sänger auf dem Königsthrone, David, zu. Denn all die Psalmen, welche Davids Namen an der Spitze tragen, sind von David selbst verfasst, oder stammen von einem

[1] Haneberg hat 1841 der Münchner Akademie der Wissenschaften (Abhandl. 1841. B. III 2 p. 354 ff.) eine arabische Psalmenübersetzung des Saadia Gaon († 942) vorgelegt. Aus seinen Mitteilungen lässt sich entnehmen, dass Saadia auch „individuelle" Lieder zu den Tempelliedern rechnet, und zwar in ihrer originellen Bedeutung; denn zu Ps. 6 (l. c. p. 383 f.) übersetzt er die Überschrift: „Gedicht von David, das die Unermüdlichen in der achten Tonweise zum Lobe Gottes singen sollen." Unter den „Unermüdlichen", womit er למנצח wiedergibt, versteht er immer die Leviten (l. c. 383). „Die Aufschriften, welche לאסף haben, werden durchaus so behandelt, dass Asaf als Sammelname für die Asafiden erscheint." (l. c. 385)

Dichter, der David besingt (vgl. die Vorrede zu den Psalmen, mitgeteilt bei Winter etc. l. c.).

Analog dieser Auslegung hat Esra die individuelle Deutung des Subjektes konsequent durchgeführt; nur zu Ps. 44,5 bemerkt er: "ידבר המשורר על לשון ישראל", und in Pss. 102 und 121 lässt er die בני הגלות (die Exulanten) beten. Allein die übertriebene Betonung des grammatischen Literalsinnes, die Scheu vor allegorischer Auslegung, wie sie die Durchführung der Personifikation des Volkes gefordert hätte, liess ihn auch in diesen Psalmen nicht konsequent verfahren; denn nach Ps. 102,25 scheint er dabei nicht das Volk als solches, sondern nur dessen einzelne Glieder als Subjekt im Auge zu haben; זה יאמר כל אחד מן החסידים

Zu dieser historischen Fassung des Subjektes führt Esra wohl sein Grundsatz, eine wirklich wissenschaftliche Exegese zu schaffen auf Grund des grammatischen Wortlautes und einer natürlichen, vernunftgemässen Erfassung des Sinnes. Seine Deutung ist hervorgegangen aus der Reaktion gegen eine überwuchernde Hagada im Talmud und gegen die übertriebene allegorische Verwertung seitens christlicher Erklärer. Dieser Gegensatz gegen die mystische und messianische Auslegung einerseits, wie der Zauber einer grammatisch-wortgetreuen Erklärung andrerseits führten Esra wohl zu diesem Resultate. Die Hervorhebung und Betonung des sprachlichen Elementes war zu neu, als dass dies nicht zu einer wörtlichen Interpretation hätte verleiten sollen. Ein Analogon bietet sich ja auch in der christlichen Auslegung noch dar. Dadurch aber trat das religiöse Moment allzusehr in den Hintergrund, der Inhalt der Psalmen wurde verflacht trotz der so hochgehaltenen Inspiration (vgl. die Vorrede zum Psalter l. c.).

3. Grössere Würdigung fanden diese Gesichtspunkte bei David Kimchi († ca. 1235). Auch er betont zwar im gleichen Geiste und im gleichen Sinne den natürlichen Schriftsinn auf gesicherter, grammatisch genauer Grundlage. Gleichwohl gelangt er bei zahlreichen Psalmen schliesslich zu einem wesentlich anderen Resultat, vielleicht nicht ohne Einfluss seitens der katholischen Polemik, auf die er in der Psalmenerklärung so häufig reagiert. Er verlässt nämlich in vielen, scheinbar individuellen Liedern die gewohnte Interpretation aus Davids

Leben, offenbar weil ihm die innere Begründung für diese Auffassung nicht genügend erschien, und lässt diese Lieder aus der Volksseele heraus gedichtet sein: Pss. 22. 23. 61. 65. 66. 69. 75. 84. 94. 102. 123. Für die exilischen Lieder, wie 65. 66. 84. 102. 123. gibt Kimchi die Erklärung ab, „dass der Dichter, wenn er von den Exilierten rede, Israel bisweilen als Kollektivbegriff fasse: כשידבר על לשון בני הגלות פעם ידבר לשון יחידרך כלל ופעם לשון רבים (Cobl. l. c. p. 72 Anm. 1 zu Ps. 123).

Dieses Zugeständnis des jüdischen Exegeten ist um so wertvoller, als gerade Kimchi, der „am meisten grammatisch-historisch" erklärte, die wahre, nüchterne, vorurteilslose Exegese gegenüber der christlichen Allegorese geltend machen will; denn diese Personifikation des Volkes ist ja ebenfalls Allegorie, der sich Kimchi demnach doch nicht ganz entziehen konnte. Die Beseitigung aller Schwierigkeiten, die weitere Ausdehnung dieser Personifikationstheorie scheiterte bei Kimchi, wie bei Esra, an dem historischen Prinzip; beide haben bei der Erklärung das entscheidende und schwerwiegendste Moment ausser acht gelassen, nämlich die messianische Beziehung dieser Lieder. Die Ursache dieser Verkennung ist leicht ersichtlich; ihre Konsequenzen aber führen zu einer geschichtlichen Unwahrheit, zu einer historischen Fiktion über den Zustand des nachexilischen Volkes.

4. Ungefähr gleichzeitig mit der spanischen Glanzperiode der jüdischen Exegese war auch in Nordfrankreich eine Exegetenschule entstanden, welche sich zur Aufgabe setzte, den einfachen schlichten Sinn der biblischen Texte an sich und im Zusammenhang zu ergründen, aber auf Grund der alten Tradition. Dieser Schule stand zwar keine so bedeutende Sprachkenntnis zu Gebote, wie den Spaniern; dagegen zeigte sie mehr Interesse für religiöse Empfindung und Wärme, mehr Sinn und Verständnis für das Gemütsleben, für das Gebet. Darin ist auch der grosse Einfluss begründet, den der wichtigste Vertreter dieser Richtung, Salomo ben Isaak oder Jizchaki, gewöhnlich Raschi genannt, († 1105) auf die Folgezeit ausgeübt hat.

Für uns ist Raschi deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil er durch seine grossartige Kenntnis des Talmud, zu dem er den beliebtesten Commentar lieferte, uns einen wertvollen Aufschluss über die Auffassung jener alten Tradition gibt.

Denn sein Commentar zu den Psalmen ist vielfach nur eine Kompilation von Midraschauslegung, aber mit trefflicher Ausscheidung dessen, was Sinn und Zusammenhang des Textes stören könnte. Und diese seine Untersuchung führt Raschi zu dem schliesslichen Ergebnis, dass in zahlreichen Psalmen trotz der individuellen Färbung כנסת ישראל spreche, so in Ps. 5. 9/10. 11. 22. 38. 40. 66. 69. 75. 77. 84. 88. 102. 109. 118. 120. 137. 139. 140. 143. Besondere Beachtung verdient der 102. Psalm, den er als Bitte des exilierten Volkes um die baldige Ankunft des messianischen Reiches erklärt. Nun ist aber der Zusammenhang dieses Liedes mit den übrigen Klagepsalmen für jeden Betrachter so evident, dass es wohl erlaubt sein dürfte, auch jenen einen ähnlichen Sinn unterzulegen.

Damit eröffnet Raschi einen neuen Weg zur Lösung unserer Frage. Doch weist man seine Auslegungen und Erklärungen gewöhnlich mit der Ausflucht zurück, sie seien von hagadischem Charakter, und darum von keiner wissenschaftlichen Bedeutung. Was man aber hier so zu nennen beliebt, ist im Grunde nichts anderes, als die Äusserung des religiös gestimmten Gemütes. Wer wollte aber leugnen, dass so tief religiöse Lieder, wie die Psalmen, nicht auch aus dem frommen Empfindungs- und Gefühlsleben heraus erfasst und erklärt werden müssen? Andrerseits ist jedoch wohl zu beachten, dass die messianische Idee nicht mehr in ihrer vollen Reinheit auch in den tiefgläubigen jüdischen Schriften zum Ausdruck kommen konnte, wenn sie aus dem Talmud geschöpft war; denn dieser trägt seiner Abfassungszeit entsprechend, wesentlich antichristliche Tendenz. Gerade deshalb sind aber die Berührungspunkte der beiden Gegensätze um so beweiskräftiger. In diesem Sinne muss die kollektive Fassung des betenden Subjektes auf dem Untergrund der messianischen Erwartung als ein wertvoller Beitrag zur Erklärung des Psalters angesehen werden.

II. Abschnitt.

Die Entwicklung der katholischen Psalmenexegese unter jüdischem und reformatorischem Einfluss.

1.

Die vorreformatorische Subjektsbestimmung der Psalmen.

Die Berührung mit den jüdischen Gelehrten in dieser Zeit der Polemik, sowie der Übertritt so mancher Juden zum Christentum konnte nur fördernd auf die christliche Exegese wirken. Vor allem wurde dadurch der sprachlichen Seite der Auslegung wieder mehr Eifer und Sorgfalt zugewandt, wie der Flug einer phantastischen Allegorie gehemmt. Gefährlich wurde die Betonung des grammatischen Momentes nur, wenn dadurch die mystische, religiöse Betrachtungsweise von der buchstäblichen Auslegung getrennt oder ganz und gar verworfen werden sollte. Dieser Gefahr war die jüdische Exegese grossenteils unterlegen, und ihr Beispiel übte einen nachhaltigen Einfluss auf die christliche Schrifterklärung aus. Die Psalmenpostille des Nikolaus von Lyra[1] zeigt unverkennbar diese neue Richtung in der Bibelforschung an.

Lyranus war bei Rabbi Salomon, Raschi, in die Schule gegangen, dessen nüchterne, einfache Worterklärung seinem eigenen Wesen so recht zusagte. Verstärkt wurde diese Anregung noch durch die Bekanntschaft mit den hermeneutischen Regeln des hl. Thomas von Aquin, die eine bessere und eingehendere Würdigung des Literalsinnes forderten. So drängte alles zu einer mehr historisch-grammatischen Auslegungsmethode, und Lyra suchte sie durchzuführen, doch mit weniger Geschick und Erfolg, als ehedem Theodor von Mopsueste. Daraus lässt sich im voraus erkennen, dass Lyra im Psalter den Niederschlag individueller Frömmigkeit sah, dass nach ihm David vor allem seinen Dankesgefühlen und Reueschmerzen, seinem Glauben und seinem Hoffen Ausdruck geliehen. Selten nur folgt Lyra seinem Lehrer Raschi, wenn er dem Volke selbst Psalmen in den Mund legt, so Ps. 11. 40. 129. 130. Ganz richtig löst er das

[1] Nicolaus Lyranus, Postilla cum Addit. et Repl. Glossa ordin. Vend. 1485.

Problem nur in Ps. 102, wo er, gestützt auf Jarchi, sagt: „psalmus ad litteram loquitur de anxietate populi Israel in desiderio deprecantis pro adventu Christi"; den Beweis bleibt er allerdings dafür schuldig: denn seine Erklärungen ad litteram vermögen kaum jemand von der Richtigkeit dieser Lösung zu überzeugen. Ohne stichhaltigen Grund opponiert dagegen Nikolaus dem jüdischen Bibelforscher in Ps. 38, dem er zu gunsten Davids die nationale Bedeutung abspricht. Hier zieht selbst Paulus Burgensis, der in seinen „additiones" der geschichtlich-individuellen Deutung Lyras meist das mystische Subjekt der Väter entgegenstellt, des Juden Erklärung vor, nicht ohne in der gewohnten bitteren und herben Weise von Doringk in seiner „Replica" zurechtgewiesen zu werden: „Et mirum quod Burgensis hic Ra. Sa. sequitur, quem semper reprobare consueverit. Et puto nullam aliam habuisse causam: nisi quod postilla hic ipsum reliquit" vgl. Replica zu Ps. 38). Aus dieser Polemik zwischen denen, die Lyras Schriften kommentierten, lässt sich sofort ersehen, dass des Meisters Vorgehen auf Widerstand stiess. Nicht ohne Scharfsinn hat Lukas, Bischof von Burgos, in seinen „additiones" den nach dem Literalsinn geführten Beweis für das betende individuell-historische Subjekt des Lyranus erschüttert, ohne freilich eine bessere Lösung, als die traditionelle, an ihre Stelle setzen zu können. Mit Recht polemisiert darum Matthias Doringk gegen ihn; allein die ererbte Auslegung ganz zu verwerfen wagt er doch nicht, und rekurriert deshalb wieder zur typischen Bedeutung Davids und seines Lebens: „Est igitur sensus litteralis primo de David, tamquam de figura: sensus principalis est de Christo figurato" (Ps. 59).

Die gebräuchlichsten der messianischen Psalmen (Pss. 16. 22. 40. 69. 109) hatte Lyra im Literalsinn auf Christus bezogen, die übrigen Lieder jedoch historisch erklärt. Diese Auslegung wusste man nicht mit der kirchlichen Lehre von der Inspiration in Einklang zu bringen; denn der Inhalt solcher Lieder war, in dieser Weise interpretiert, zu alltäglich, zu bekannt, zu menschlich; die Aufnahme in den Kanon bedingte aber den prophetischen Gehalt der Psalmen: „non caret psalmus (sc. Ps. 36) mysteriis et prophetia de Christo et de ecclesia, quod aliter non computaretur inter sacras scripturas." Gestützt auf dieses Argu-

ment haben Jakob Perez von Valentia († 1491) und Card. Johann de Turrecremata († 1465)[1] die christologische Erklärung den Neueren gegenüber zu retten versucht. Es ist ein beständiges Spiel zwischen allegorischer und typischer Deutung; man hält den geschichtlichen Literalsinn fest, will aber den allegorischen, mystischen nicht missen; es herrscht ein ewiges Schwanken zwischen dem historischen und dem christologischen Moment. Beide mussten bei der Erklärung zu ihrem Rechte kommen; darüber war man einig; aber ein Weg zur Lösung fand sich nicht; es war nicht möglich, über einen unmöglichen Dualismus hinauszukommen, Lyra hat dies zwar vermocht, aber auf Kosten des messianischen, ja des historischen Elementes.

§ 2.
Das betende Ich in der katholischen Exegese von 1500—1750.

Hatte schon der Einfluss der jüdischen Exegese die grammatische Seite der Auslegung in den Vordergrund gestellt, so musste dies in erhöhtem Masse geschehen durch die neuen Impulse, welche der Humanismus dem wissenschaftlichen Betrieb überhaupt gab, durch die erneute Beschäftigung mit der klassischen Antike, im verein mit dem Aufdämmern der historischen Kritik. Mit solchen Faktoren konnte die bisherige Auslegung nicht rechten. Die calvinisch-holländische Schule verlässt darum von Anfang an den alt überlieferten Weg der Schrifterklärung und wendet sich der Erforschung des historisch-

[1] Perez J., de Valentia. Seine Art und Weise zu exegisieren möge die Ausführung zu Ps. 3 beleuchten: auctor et causa efficiens est ipse David. Sed materia de qua et principaliter intenta est passio et resurrectio Christi . . . In hoc psalmo introducit Christum loquentem ad patrem . . . jedoch nicht als Gott, sondern als Gottmenschen, als Haupt der Kirche, quia Christus non solum loquitur de persecutione sua in capite, sed etiam de persecutione ecclesiae et suorum membrorum". Die Richtigkeit und Wahrheit dieses mystischen Sinnes beweisen die Überschriften, denn „ex titulis possumus intelligere sacramenta in psalmis contenta" (Ps. 4,1). „Instrumenta musicalia in titulis notata significant mysteria Christi et ecclesiae (cfr. tract. V. in prologo). — Turrecremata, Joh. de —; expositio in psalterium. Rom. 1467). —

grammatischen Schriftsinnes allein zu. In der lutherischen Exegese ringt noch lange Zeit hindurch die mystisch-moralische Auslegung mit der grammatischen Interpretation, während letztere bei den Katholiken rasch Freunde und Anhänger fand. Am besten lässt sich die fortschreitende Herrschaft des historisch-grammatischen Prinzips an den sogenannten „messianischen" Psalmen verfolgen. Anfangs hielt man so ziemlich allgemein Christus, den Messias als das Subjekt dieser Lieder fest, auf grund des Literalsinnes. Bald wusste man jedoch auch in einzelnen dieser Psalmen geschichtliche Beziehungen und Züge zu entdecken, und deshalb trat an die Stelle des Messias, am Ende dieser Periode fast überall, eine typisch-geschichtliche Persönlichkeit.

I. Grundzüge der Entwicklung.

1. Hatten schon die genannten verschiedenartigen Einwirkungen die Anregung Lyras mächtig gefördert und gesteigert, so musste weiterhin der heftig entbrannte dogmatische Streit notwendig auch auf die Schrifterklärung seine Wirkung äussern; war doch die hl. Schrift die beste, ja alleinige Angriffs- und Verteidigungswaffe. Darum lässt es sich psychologisch begreifen, wenn der Literalsinn immermehr betont wird; denn eine Verständigung hätte bei dem damaligen subjektiven Standpunkt der Allegorese durch diese Schrifterklärung nicht erzielt werden können. Darum ist es erklärlich, dass das betende Ich der Psalmen vorerst individuell-historisch gedeutet wird. Allein die Schwierigkeit einer solchen Erklärung, die Schwierigkeit, die geschichtliche Grundlage der einzelnen Psalmen zu fixieren, führte frühzeitig zur Annahme, dass das Volk als solches in vielen Liedern betend eingeführt wurde.

2. Die ausgeprägteste individualistische Theorie vertritt der gelehrte Kardinal Cajetan, der gerade seiner Psalmenerklärung[1] wegen, weil er das historische Ich der Psalmen allzusehr betonte, den Vorwurf des Ketzers sich gefallen lassen musste. „Persona loquens propheta est" lautet seine stereotype Lösung, wobei unter propheta der überschriftlich bezeugte

[1] Cajetanus, psalmi Davidis etc. Venet. 1530. Cfr. Pallavicini i. s. Geschichte des Trident. Concils l. VI. c. 17.

oder irgend ein anderer, nicht mehr bestimmbarer prophetischer Sänger zu verstehen ist. Nur bei den Pss. 42—44. 66. 79. 138 räumt er ein, sie seien ex persona populi gesprochen. Der Schwierigkeit, welche nicht selten der Beziehung eines Psalmes auf eine einzelne Person im Wege stehen, weiss Cajetan geschickt zu umgehen durch Verteilung der Verse an verschiedene Personen, cfr. Ps. 75: personae loquentes sunt duae: scilicet electi et messias.

So erhalten diese Lieder zugleich eine dramatische Lebendigkeit; vielleicht hat auch Cajetan an eine Rollen- oder Stimmenverteilung beim Vortrag der Lieder im Chore gedacht. Wie dem auch sein mag, die innere Einheit, die der Psalm doch als Ganzes bildet, ist bei dieser Auslegung ernstlich gefährdet.

3. Auch Genebrard.[1] der berühmte Lehrer der Sorbonne, folgt im allgemeinen derselben Erklärungsmethode; doch finden sich bei ihm schon häufiger wie bei Cajetan, Lieder von nationaler Bedeutung, Gemeindelieder; vgl. die Gradualpsalmen, aus der Person des exilierten Volkes gebetet; sowie Ps. 102: „aliqui tamen arctant ad captivitatem Babylonicam; alii ad liberationem per Christum gratiae tempore perfectam. Aut fit, populus Domini in cruce positus perpetuo hic loquitur.“

4. Enge an Genebrard's Auffassung schliesst sich die Erklärung Bellarmin's[2] an. Dieser zieht jedoch auch die Lös-

---

[1] Genebrardus, Gilb. psalmi Davidis etc. Lugd. 1627.

[2] Bellarmin, Rob. explanatio in Psalmos. Col. c. 1611. Erwähnenswert dürfte die Ausführung sein, in der Bell. den Vorwurf der „Selbstgerechtigkeit“ (zunächst in Ps. 44) zurückweist. Den Einwand formuliert er also: cur ii qui in hoc psalmo loquuntur, querantur sine culpa puniri, cum alii sancti persecutiones peccatis suis imputare soleant.“ (Dan. 9; 2 Macc. 7). Unleugbar, sagte er bei der Widerlegung, sind die Verfolgungen Wirkungen der Sünde; allein die Heiligen sprechen auf verschiedene Weise davon: „aliquando suscipiunt personam membrorum infirmorum (unum enim corpus sumus, alter alterius membra) et peccata fratrum suorum sibi tribuunt: quo modo saepe linqua confitetur quasi peccata sua quae tamen a membris aliis patrata sunt: aliquando vero induunt personam perfectorum et sanctorum qui revera puniuntur in communi persecutione sine propria culpa. Isti in hoc psalmo „personam innocentium et sanctorum induerunt.“ (zu Ps. 44 (43); Ps. 102: Gebetsformular für jeden Armen und Sünder; ps. 118: „canit autem tum David, tum populus Dei“).

ungen der Väter in den Kreis der Betrachtung — offenbar ein Erfolg des tridentinischen Dekrets über die Schrifterklärung. Allein die historische Methode beherrschte bereits allzusehr die Exegese, als dass ein Rekurs auf die Väter jetzt hätte nützen können. Dies zeigt sich in Bellarmin's Psalmenkommentar; er sucht der Forderung der Kirche zu genügen, dadurch dass er dem historisch-individuellen Subjekt, also gewöhnlich David, eine typologische Bedeutung zuschreibt. So tritt der alte Dualismus in der Subjektsbestimmung wieder hervor. Den Psalm betet David: David ist Christi Typus; also spricht auch Christus: „Immo sensus principaliter intentus a Spiritu sancto videtur esse de Christo Ps. 7 . auch de ecclesia (Pss. 4. 9. 44); an den „direkt messianischen" Psalmen der Überlieferung hält jedoch Bellarmin fest (Pss. 22. 69. 88. 109. 110 u. a.).

5. Bisher hatte man also die Psalmen mehr oder weniger als Individuallieder aufgefasst und nach den Angaben der Überschriften aus dem Leben dieser historischen Persönlichkeit erklärt, soweit die bekannten geschichtlichen Züge genügten, oder solche, eben weil nicht bekannt, um so leichter in den Rahmen des Liedes eingetragen werden konnten. Doch mit dem Fortschritt der historischen Kritik musste naturgemäss die bessere Erkenntnis auftauchen, dass die Mehrzahl der Psalmen, besonders jener, in denen nach bisheriger Annahme der Sänger auf dem Königsthrone seine Freuden und seine Leiden besungen haben soll, aus den uns bekannten geschichtlichen Verhältnissen einzelner Persönlichkeiten, ja überhaupt aus keines einzelnen Individuums persönlichen Lebenswegen erklärbar seien, aus historischen, psychologischen und formalen Gründen.

Calmet erkannte dies, und wagt es, ohne Rücksicht auf Titel und Inschrift, eine Menge Psalmen in das Exil zu verlegen. Damit aber ist die Beziehung auf die Gemeinde ohne weiteres gegeben: denn gerade das Exil hat Israels Zusammengehörigkeit, das Band der innigen Gemeinschaft seiner Glieder in nationalem und religiösem Interesse wieder ganz enge geschlungen, so dass Gebet um Errettung zugleich das Flehen der ganzen Gemeinde um Erlösung bedeutet. Ging doch dieses Gebet auf ein einziges bestimmtes Ziel: die Erhaltung und volle, messianische Befreiung des Volkes des Herrn. Mit Recht hat Calmet auf Grund dieser geschichtlichen Voraussetzung die

exilischen Psalmen auf die Gemeinde des Herrn bezogen, so z. B. Ps. 9,22(10): gemitus captivorum; Ps. 24: oratio captivorum pro libertate impetranda; Ps. 63: captivi duros dominos Babylonios experti lugent; Pss. 119; 120; 122; 129: captivi liberationem petunt (LXX), u. v. a. (cfr. die Zusammenstellung in Calmet, comment. lit. in biblia IV p. LXVIII ff.). Nur ein Drittel der ganzen Sammlung weist Calmet den Davidischen Psalmen zu, so Pss. 3. 4. 16. 21. 56 u. a. (LXX), oder er vindiciert ihnen einen allgemein menschlichen, moralischen Inhalt, so Ps. 5: piae animae in medio corrupti saeculi suspiria.

II. Kritisches Resultat.

1. Die letzte, absichtlich genauere Darstellung des Resultates der Psalmenexegese zeigt klar und deutlich, wohin die grammatisch-historische Methode drängt.

a) Die historische Betrachtungsweise führte zu dem Resultat, das schon der Mopsuestener gefunden, dass nämlich der grösste Teil der Psalmen nicht aus dem Leben eines einzelnen geschichtlichen Individuums, und wäre es auch Davids thatenreiches Leben erklärbar sei, sondern einen kollektiven Subjektsbegriff erfordere.

b) Darum beweist die historische Interpretation durch dieses Ergebnis weiterhin, trotz aller energischer Abwehr, dass das grammatische Prinzip sich als unzulänglich erweise, das betende Ich zu bestimmen, dass also die allegorische Auslegung nicht grundsätzlich verworfen werden dürfe; denn die durchgeführte, konsequente Personifikation des Volkes ist nichts anderes, denn Allegorie.

2. Höchst lehrreich und äusserst wertvoll zur Beurteilung der späteren Anschauung über den Psalter und den betenden Gerechten ist die Untersuchung, wie dieses Resultat allmählich sich entwickelte.

Wie bereits früher hervorgehoben, liegen die eigentlichen Triebkräfte dieser Entwicklung der Exegese grossenteils ausserhalb der biblischen Wissenschaft, in jenem Gährungsprozess, den das gesamte Gebiet des Wissens in diesem Zeitraum durchmachen musste. Doch war diese Umwandlung der Psalmenexegese auch innerlich begründet, weil bisher noch kein sicheres

System, keine feste Norm geschaffen war, welche den Sinn der biblischen Bücher ganz zu erschliessen geeignet gewesen wäre; denn die bisherige allegorische Auslegungsmethode hatte sich noch nicht über einen subjektiven Standpunkt hinauszuheben vermocht. Der typischen Verwertung alttestamentlicher Personen und ihrer Stimmungen und Gefühle aber haftete allzusehr ein dualistischer Charakter und noch mehr ein gewisses Gefühl an, als sei damit die prophetische Anlage der Psalmen bereits aufgegeben, und die Typik sozusagen ein Verlegenheitsmittel, den Schein wenigstens von Offenbarungsschriften zu wahren. Diesen Auslegungsmethoden, besonders aber der ersteren gegenüber, musste die grammatisch-historische Erklärungsweise als ein objektives, wissenschaftlich unanfechtbares Prinzip erscheinen.

Das Nächstliegendste war es nun, das Subjekt der Psalmen auf Grund der Verfasserangaben in den Überschriften zu ermitteln. So lange man die Echtheit dieser Aufschriften unbedingt festhalten zu müssen glaubte, um die Integrität des Textes nicht zu verletzen, war dadurch die individuelle Deutung schlechterdings gegeben. Cajetan wagte noch nicht, an ihrer Authenticität zu rütteln. Dass dies aber gerade bei ihm eine bessere Einsicht hintanhielt, verrät seine Ausführung zu Ps. 42, wo nicht der Autor, sondern die Sänger des Liedes inschriftlich bezeugt sind: „verum an iste tractet ad literam affectum populi in captivitate babylonica suspirantis ad regrediendum in hierosalem an tractet de affectu totius populi Israel ad messiam promissum in hierosalem, sub dubio relinquo.“ Aus demselben Grunde kommt er auch Ps. 44 der richtigen Lösung nahe, wenn er dort behauptet, eine solche Not des israelitischen Volkes lasse sich in den geschichtlichen Urkunden nicht auffinden, auch nicht in den makkabäischen Zeiten: Rursus si haec mala non verificantur in populo hebraeo, opportet assignare historiam, quando in novo testamento verificata haec fuerit. Non obstet quod notetur populus Jacob: quoniam millies christianus populus in sacra scriptura Israel seu Jacob propter unitatem fidei in utriusque testamenti.“ Fr. Titelmann greift bereits die historischen Aufschriften an: „In his tamen psalmis, quibus tales praeponuntur tituli, non est necesse, immo neque conveniens, ut huiusque modi historiale factum accipiatur universaliter quasi materia psalmi sive ut psalmi ipsius intelligentia ad historiam

talem accomodetur“ (Ps. 3; cfr. Ps. 33).[1] Dieselbe Anschauung vertritt auch Genebrard (cfr. Pss. 29. 30. 51). Beide Exegeten scheuen sich jedoch, die Sonde der Kritik an die Angaben der Verfasser, die sie meist mit dem Ich des Psalmes identifizieren, anzulegen. Daraus ist es erklärlich, weshalb die individualistische Theorie so hartnäckig sich behauptet hat. Erst Calmet wagt es, das Subjekt nach inneren, sachlichen Gründen zu bestimmen, freilich nicht immer mit Entschiedenheit, sondern mit jener schüchternen Zurückhaltung, welche deutlich verrät, dass der besonnene Exeget auf einem neuen Boden sich bewegt. Als Kanon für die Prüfung der Überschriften setzt er sich fest: „Admittimus eas, quae cum historiae veritate et sensu psalmorum congruunt; caeteras a reliquo contextu abludentes incunctanter rejicimus ... Uno verbo, fasst er seine Dissertation zusammen, exactitudo illa, quae in pluribus ipsorum desideratur, ac titulorum cum reliquo contextu repugnantia, alterius quam S. Spiritus esse opus documento sunt apertissimo“ (Calmet, Diss. in tit. pss. l. c. p. XVII). Und diese Untersuchung über das Verhältnis von Aufschrift und Inhalt der Psalmen führte zu dem bereits gegebenen Resultat: die Überschriften der Psalmen können zum Beweise einer individuellen Deutung des Subjektes nicht herangezogen werden: dieses ist vielmehr aus dem Inhalt zu erschliessen.

3. Aus diesem Grunde hat Calmet, gestützt auf die Arbeiten seiner Vorgänger, besonders auch der Väter, sehr viele Psalmen als Gemeindelieder aufgefasst. Diese Lösung kann jedoch eine endgültige noch nicht sein, weil hier mehrere entscheidende Momente ausser acht gelassen sind.

Zunächst hätte es sich verlohnt, das Verhältnis zwischen Individual- und Gemeindegesängen näher zu prüfen; denn zwischen den beiden Gruppen besteht ein so inniger Zusammenhang, dass die Vergleichung derselben, die Untersuchung ihrer gegenseitigen Beziehungen und Abhängigkeit das Vertrauen und die Zuversicht auf die Richtigkeit der Lösung, auf die

[1] Titelmann, Fr., in omnes pss. Dav. exactissima ennarratio. Col. 1644. Die geschichtlichen Überschriften geben nur Zeit, Ort und Veranlassung des Liedes an, nichts aber für das Verständnis, die Auffassung desselben (cf. zu Ps. 3).

Möglichkeit einer solchen Unterscheidung hätte erschüttern müssen; überall vernehmen wir dieselbe Klage, überall dräuen dieselben vielen Feinde, allüberall verklärt plötzlich und unerwartet ein froher Hoffnungsschimmer die harte Lage des Sängers, wenn er, auf des Herrn Treue und Gerechtigkeit pochend, die Herrlichkeit der Zukunft schaut (cfr. Pss. 22. 25. 35. 51. 102. 109). An und für sich schliesst dieser Inhalt eine individuelle Deutung nicht aus; allein diese Eintönigkeit der Klage über die unablässige Verfolgung seitens boshafter, gottloser Feinde, wie sie der Grundton der Individual-, wie der Gemeindelieder bildet, darf man doch kaum in individuellen Liedern erwarten, zumal da die Analogie in den Communalgesängen auf dieselbe Grundbedeutung in den individuell gedachten Psalmen schliessen lässt. Noch unwahrscheinlicher klingt diese Lösung, wenn ein einzelner Gerechter, z. B. David, so ununterbrochen von einer solchen Menge Frevler und Verworfener gehasst und verfolgt werden soll, ohne jede Schuld.

Einer aufmerksamen Vergleichung hätte darum nicht entgehen dürfen, dass die Psalmen in einem stehenden Ideenkreise sich bewegen. Diese Erkenntnis scheint verhindert worden zu sein durch die Methode dieser Zeit, welche den einzelnen Psalm als ein Ganzes für sich betrachtet, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang desselben mit dem ganzen Psalter. Dieser aber stellt sich uns als eine einheitliche, in sich abgeschlossene Gedankenwelt dar, wie durch die formelhafte, abrupte Sprache deutlich genug angezeigt ist. Unter dieser Voraussetzung lassen sich auch die allgemeineren, unbestimmteren Ausdrücke, durch klare Stellen beleuchtet, jenem harmonisierenden Gedankengang einfügen. Darum kann der inhaltliche Teil eines Psalmes nur aus dem innigen Connex mit anderen Liedern und mit der ganzen Sammlung seine volle erschöpfende Darstellung finden, und daraus erst das Subjekt erschlossen werden.

Allein diese Art der Interpretation würde den vielen allgemeinen Phrasen und Wendungen einen ganz spezifischen, von unserem jetzigen Sprachgebrauch verschiedenen, prägnanten Sinn, eine allegorische Bedeutung vindizieren. Eine solche Auffassung widersprach aber der damals geltenden „grammatischen“ Methode; allein ein Prinzip, das die bestehenden Schwierigkeiten nur mehren, nicht aber lösen kann, kann nicht die richtige Er-

klärungsmethode ergeben, sondern ist eben dadurch als falsch erwiesen. Darum bildet in letzter Linie die grundsätzliche Ablehnung der Allegorie das eigentliche Hemmnis für die volle Erkenntnis des Psalmeninhaltes und deshalb das unüberwindbare Hindernis für die richtige Bestimmung des betenden Gerechten. Gleichwohl aber ist das Ergebnis der exegetischen Arbeit dieses Zeitraumes für die Psalmenexegese von erheblichem Werte, wie bereits gezeigt, und sicherlich war damit eine Grundlage gegeben, auf der man hätte weiter bauen können, wenn nicht neue Einflüsse auf einen anderen Weg gedrängt hätten — vor allem die von Herder angeregte lyrische Betrachtungsweise des Psalters.

III. Abschnitt.

Die Psalmenerklärung der Protestanten (vom 16.—18. Jahrhundert).

§ 1.

Die allegorisch-typische Deutung.

Die Psalmenexegese der lutherischen Schule bleibt zurück hinter den Leistungen der Katholiken und Calvinianer. Die gesamte Arbeit, die hier aufgewendet wurde, den Sänger der Psalmen zu ermitteln, überschreitet nicht den engen Rahmen der reproduktiven Tradition. Wie vordem, sind auch hier David und Christus die beiden Hauptgestalten des Psalters. Die historische Persönlichkeit Davids tritt jedoch sehr zurück; die Auslegung verrät lange Zeit hindurch ein unklares, unsicheres Schwanken, ob David und sein Volk nur in ihrer typischen Bedeutung in den Psalmen vorgeführt werden, oder ob beide allegorisch zu fassen seien. Die Entscheidung dieser Frage hatte auch für die lutherischen Exegeten keine besondere Wichtigkeit; denn der Schwerpunkt der Auslegung lag in der moralischen Ausbeute; sie sollte nur dazu dienen, Gemüt und Herz sittlich zu heben und zu veredeln. Darnach ist Luthers Anschauung zu beurteilen, wenn er in der Vorrede zu seiner Psalter-Auslegung seine Ansicht also formuliert: „Das gibt uns der Psalter aufs allerreichlichste an den Heiligen, dass wir gewiss sein können, wie ihr Herz gestanden und wie ihre Worte

gelautet haben gegen Gott und Jedermann . . . . Da siehest Du allen Heiligen ins Herze, wie in schöne, lustige Gärten, ja wie in den Himmel, wie feine, herzliche, lustige Blumen darin aufgehn von allerlei schönen, fröhlichen Gedanken gegen Gott und seine Wohlthat". Diese Heiligen Luthers sind aber keineswegs die ernsten Gestalten des alten Bundes, sondern vielmehr die christlichen Heiligen, wie aus der Zusammenfassung obiger Gedanken erhellt: „Sumem wilt Du die heilige christliche Kirche gemalt sehen mit lebendiger Farbe und Gestalt, so nimm den Psalter für Dich, so hast Du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der Dir zeigen wird, was die Christenheit sei".[1] Die Psalmen sind gewissermassen Gebetsformulare für alle Zeiten, die wohl einer zeitgeschichtlichen Veranlassung ihre Entstehung verdanken, deren Inhalt aber von jener Thatsache nicht erschöpft wird. David hat eben „aus seiner eigenen Not eine gemeine gemacht, und die Historie seines Unfalles in diesem Psalm zusammengefasst, zum Exempel allen Frommen, denen dergleichen Not begegnen möchte, dass sie eine Form hätten und wüssten, wie sie dann reden und beten sollten, und nicht verzagten".[2]

In ähnlicher Weise haben Melanchton, Bugenhagen, Pellicanus u. a. den Psalmeninhalt interpretiert. Bugenhagen sucht, ebenso wie Luther, die geschichtliche Veranlassung und die prophetisch geschaute Zukunft mit einander zu verknüpfen. David, an den die göttliche Mitteilung (psalmus ad David), wie an andere Propheten („verbum Domini ad Jeremiam") erfolgt, geht von seinem eigenen Leiden aus, das ihm das Bild des Leidens Christi darbietet: Christus spricht; dum vero Christus loquitur, loquuntur omnes, quotquot ab initio pii in Deum crediderunt; unum enim corpus sunt omnes quorum caput Christus"

---

[1] Luther, Prol. z. den Pss., bei Baethgen, Comm. z. den Pss.[2] Gött. 1897 p. V.

[2] Dr. M. Luthers fünfundzwanzig Pss., dem Veit Diedrich ausgel., her. v. Ed. Boehl, Gutersloh 1889 p. 20. Vgl. noch Ps. 16,1: David „hebt so an in der Person Christi" (l. 57); Ps. 18: L. hält dafür, „es reime sich alles besser auf David; doch weist die herrliche (= allegorische) Deutung auf Christum"; (Ps. 25: „der Psalm betrifft gar einzelne Not und Händel . . . es ist blos ein Gebet des Gewissens, für sich und seine Not" (p. 181). Nach einer anderen Auslegung (p. 195) ist Ps. 25: „ein Gebet Christi, in der Person seiner Kirche, wie August. sagt.)"

(Ps. 3; cfr. Pss. 15. 16. 17. 21. 29. 30. 34. 39. 41. 54. 56).[1] Daraus ist zu entnehmen, dass auch das Subjekt zahlreicher Psalmen, propheta vel quisque fidelis, in jenem lebendigen Zusammenhalt mit Christus in Glauben und Hoffen zu denken ist. Diese Auslegung ist am besten gekennzeichnet durch die Konsequenzen, die sich daraus ergeben: der Psalter wird christianisiert[2], seines heilsgeschichtlichen Charakters entkleidet. Die Beschränkung auf das Erbauliche erstickt den Trieb nach fester geschichtlicher Grundlage zu suchen; Phantasie und erregtes Gefühl hemmen jede Entwicklung des wahren Verständnisses der Psalmen. Die Allegorie dient nur dazu, das tropologische und anagogische Moment recht fruchtbar erscheinen zu lassen.

2. Auch in der calvinischen Schule hatte unterdessen die Allegorie, die so sehr verpönt worden war durch den „Meister", wieder Ansehen und Vertretung gefunden. Die historisierende Richtung, welche die calvinische Exegese eingeschlagen, musste ja auch die Reaktion in den pietistischen Kreisen wecken. Deren Vertreter, Coccejus[3] und seine Anhänger, suchten der allegorisch-mystischen und typischen Deutung, welch beide Methoden nicht selten verwechselt wurden oder zu gleicher Zeit Anwendung fanden, einen wissenschaftlichen Untergrund zu sichern, vor allem durch genaue etymologische und durch Parallelstellen erwiesene sachliche Worterklärung. Trotzdem konnte auch auf diese Weise die Christologisierung des Psalters nicht verhindert werden; es scheint jedoch fast, als ob Coccejus in der Beziehung auf Personen und Verhältnisse des neuen Bundes mehr eine Akkomodation, als eine Weissagung erblickte, begründet in dem allgemein sittlichen, und darum christlichen Inhalt. Deshalb verrät sich nicht selten ein unsicheres Schwanken in der Subjektsbestimmung; so Ps. 5: „precatio sive Davidis sive cuiuscunque fidelis sive Christi sive totius ecclesiae"; Ps. 6 betet Christus oder die Kirche, ein einzelner Frommer oder die ganze Menschheit unter dem Kreuze. In ähnlichem Sinne legen Coccejus und

[1] Bugenhagii, Ioannis Pomerani Psalmorum interpretatio. Basil. 1524.

[2] „Nihil in lege, nihil in prophetis, nihil in Christi et Apostolorum praedicatione est, quod non apertis verbis atque rotundis decantet hic regius propheta, egregius psaltes in Israel" (Bugenh. l. c. in der Widmung an Friedr. Max).

[3] Coccejus, comm. in psalmos et extr. verb. Dav. Amst. 1673.

Van Til, dessen bedeutendster Nachfolger, Pss. 3. 4. 5. 7. 11. 17. 44, die Gradualpsalmen von der neutestamentlichen Kirche aus. Besonders betet diese Kirche die Psalmengebete in den letzten schweren Tagen, wo der Antichrist seine ganze Macht aufbieten wird, sie zu vernichten: Ps. 9. 13. u. s. w. Dabei leugnet Coccejus die geschichtliche Veranlassung durchaus nicht; aber diese bildet ja nur das Substrat, und es wäre thöricht, den Schleier nicht zu lüften und das wahre, das ganze Bild unverhüllt zu schauen: „quis vetabit nos cortice omisso nucleum sectari et ab umbra ad Solem respicere?“ (Cocc. zu Ps. 9.)[1]

So ist der apokalyptische Charakter vieler Psalmen und ihres Subjektes nicht selten erkannt worden; die Begründung aber ist im ganzen und grossen mangelhaft, eine seltsame Mischung „von prophetischer Apokalyptik und grammatischer Wortklauberei,“ die beide unvermittelt und ungeeint nebeneinander stehen; die Allegorie kommt darum über einen Subjektivismus nicht hinaus. Diese ganze Exegese bleibt schliesslich doch nichts anderes, als die Reaktien des frommen, des dogmatischen Gefühles gegenüber der rationalistisch-historischen Auslegung der Calvinisten.

§ 2.
Die Individualtheorie Calvins und seiner Schule.

Die hermeneutischen Regeln, welche seit Lyras Vorgang allmählich zur Anwendung gelangten, fanden bereitwillige Aufnahme bei dem Reformator von Genf. Mussten sie doch gerade Calvin zusagen, der, in humanistischen Studien wohl gebildet, nüchtern und finster, wie er war, wenig Verständnis für eine bildliche Ausdrucksweise besitzen mochte. In der That hat er die grammatisch-historische Methode, wie einst Theodor von Mopsueste, konsequent durchzuführen gesucht. Im Gegensatz zu diesem liess sich Calvin zur individuell-historischen Fassung des redenden Ich in den Psalmen hauptsächlich durch die Ver-

[1] Vgl. Cocc. zu Ps. 102: Tristitia illa et quaerimonia non ad privatas causas, sed ad Ecclesiae vastitatem referenda est ... Mihi videtur vel ad hanc Ecclesiae (sc. N. T.) vastatam maxime pertinere, vel certe de Tsione typo et significata sive prioris et posterioris temporis, ex aliquo explicandus esse.“ (l. c. zu Ps. 102).

fasserangaben bestimmen, während jener von inneren, sachlichen Gründen ausgehend, zur Collektiv-Theorie geführt wurde. Daraus ergab sich für Calvin dann die Konsequenz, auch die anonymen Psalmen individuell zu deuten. Nur die Pss. 44 und 102 beziehen sich auf das israelitische Volk: „videtur (Ps. 102) precatio fuisse dictata fidelibus, quum in exilio Babylonico languerent." Den „messianischen" Psalmen belässt er nur den typischen Charakter: „in sua persona typum Chrisit proponit, quem prophetico spiritu sciebat deiici oportere miris et insolitis modis, antequam cum pater extolleret."[1] (Ps. 22). Deutlicher noch spricht er seine Anschauung hierüber zu Ps. 109 aus: „Etsi autem dubium non est, quin de illatis sibi iniuriis conquestus sit David: quia tamen aliam personam sustinuit, proprie quidquid dicitur, in Christum, ecclesiae caput, competit: et in singulos fideles, quatenus sunt ejus membra, ut injuste ab hostibus vexati coelestis sui iudicis opem implorent." (Ps. 109).

Die Annahme solcher typisch-messianischer Psalmen unter den davidischen Liedern schliesst einen psychologischen Widerspruch in sich oder setzt wenigstens eine mechanische Inspirationslehre voraus;[2] beides ist gleich verwerflich, zumal wenn der geschichtliche Hintergrund, die Person Davids, auch in den übrigen Psalmen nicht aufrecht erhalten werden kann, wie später näher darzulegen sein wird. Den Hauptstützpunkt der calvinischen Hypothese, die Autorität der Überschriften, hat die geschichtliche und sprachliche Forschung mächtig erschüttert, teilweise sogar beseitigt, während seine Voraussetzung, dass nur auf grammatisch-historischem Wege das Ich der Psalmen bestimmbar sei, in der Folgezeit sich als eine trügerische erwiesen hat. Die Person ihres Urhebers, der rationalisierende, dem modernen Geiste allein zusagende Charakter dieser Hypothese, haben aber der Anschauung und Lösung Calvins den Primat gesichert bis herauf in die neueste Zeit.

Der Einfluss Calvins in dieser Frage wurde um so verhängnisvoller, als der hochgeachtete, gelehrte Grotius[3] für diese Deutung sich entschied, und den betenden Gerechten ebenfalls in David wiedererkannte. Zwar gibt der conciliante Diplomat

[1] Calvin, Joh., corp. Reformat., ed. Reuss. 1863 ff.
[2] cfr. p. 26. d. Abh.
[3] Grotius, Hugo. Annotationes in pss. Halle 1775.

nicht selten auch ein mystisches Subjekt der Lieder an auf Grund alter Auslegungen: doch die blosse Citation, ohne jede Rücksichtnahme und Verwertung in der Exegese des jeweiligen Psalmes selbst, legt die Vermutung nahe, dass er hierin mehr ein Zugeständnis an den Zeitgeist, denn eine wissenschaftliche Überzeugung aussprechen wollte.

Seine besten Nachfolger, Johann Price und Clericus, liessen auch diese Zierraten, die letzten Erinnerungen an die alte Zeit, vollständig fallen, und versuchten die reingeschichtliche, individuelle Deutung des betenden Ich besser zu begründen und, strikter noch als jener, durchzuführen. Da jedoch die Lösungsversuche der beiden Exegeten, besonders die des Clericus kaum wesentlich von denen der modernen Zeit, höchstens in der geschichtlichen Fixierung abweichen, so sind sie auch mit jenen nach ihrem kritischen Werte zu prüfen.

§ 3.

Die Hypothese Esrom Rudingers (1580/1).

Eine eigentümliche Mittelstellung zwischen den beiden Extremen, der allegorisierenden und historisierenden Psalmenauslegung, nimmt teilweise Esrom Rudingers[1] Auffassung des betenden Gerechten ein. Rudinger gehört zwar Calvins Schule an; auch sein Bestreben geht nur darauf hinaus, das Ich der Psalmen mit Hilfe unserer geschichtlichen Kenntnisse zu gewinnen. Gerade deshalb aber ist das Ergebnis seiner Studien von besonderer Wichtigkeit, und vielleicht die beste Kritik der calvinisch-holländischen Richtung, weil auf demselben Wege, mittelst derselben Methode gefunden.

Vor allem drängt sich ihm die Vermuthung auf, dass die „davidischen" Psalmen sehr zu beschränken seien: „Ich vermute, dass die Psalmen, deren Autorschaft man nicht kannte, nach den Zeiten des Esra dem David oder Salomo, den Korachiten, dem Asaph und anderen zugesprochen wurden, da man keine nobiliores psalmographos kannte."[2] Aus diesem Grunde trägt er kein Bedenken, manche Überschriften als falsch oder wenigstens verdächtig zurückzuweisen (cfr. Pss. 22. 52. 56. 57. 60.

[1] Esrom Rudinger, libri psalmorum paraphrasis latina. Ger. 1581.
[2] l. c. p. 13.

90. 108). Dennoch hindern ihn diese Aufschriften vielfach, dem Subjekt einen universelleren Charakter zu geben; denn im allgemeinen ist Rudinger zur individuellen Deutung des Subjektes nur da geneigt, wo ein Ich-Psalm dem David oder einem seiner Tempelsänger zugeschrieben wird, während er bei zahlreichen Psalmen, im Gegensatz zu Calvin, den individuellen, persönlichen Untergrund nicht ohne Geschick zurückweist. Hier will er vielmehr die Gemeinde, das Volk Israel redend eingeführt wissen (cfr. Pss. 44. 65—66. 68. 74. 77. 89. 94. 103. 106. 116. 123. 130. 137).

Beachtenswert ist vor allem die allgemeinere Formulierung dieser Lösung (zu Ps. 119): „Servat autem enallagen personae usitatam et paene propriam posterioris aetatis psalmographis, ut in sua persona verba faciant de populo.“[3] Mit vollem Recht hebt Rudinger hier hervor, dass eine Personifikation der Gemeinde in den späteren Zeiten des israelitischen Volkes aus seiner bedrängten Lage heraus sehr leicht verständlich, ja dadurch gefordert ist; denn seit der Chaldaeer drohend vor den Thoren des Landes stand, besonders seit der herben Züchtigung Israels im Exile war das Gemeindebewusstsein wiederum so rege geworden, dass die frommen und edleren Kreise des Volkes förmlich zu einer Wiedergeburt, Neugestaltung des Volkes drängten, trotz innerer und äusserer Feindseligkeiten, und dies gab Einigkeit und Kraft im gleichen Streben.

Dieser kollektivistischen Deutung Rudingers stehen dieselben Bedenken entgegen, wie jener Calmets. Rudinger war auch gar nicht imstande, den Psalter in seiner Eigenart als Offenbarungsurkunde, nicht einmal als Erzeugnis des religiösen Geistes zu würdigen; denn er wollte ja nicht theologisch, sondern nur grammatisch und historisch erklären. Bei solcher unnatürlicher Scheidung ist überhaupt kein befriedigendes Resultat zu erwarten. Darum kann auch nur jenes Ergebnis Rudingers für die Psalmenexegese von Bedeutung sein, dass er auf historisch-kritischem Wege, sowie durch die sprachliche Auslegung wider Willen zur Erkenntnis gedrängt worden, ein Teil der Ich-Lieder sei unmöglich aus persönlichen Verhältnissen und Lagen zu erklären, sondern sei vielmehr der lebendige Ausdruck des Gemeindebewusstseins.

[3] Vgl. Ps. 94: „De se enim uno loquitur, cum populi causam simul agat.“

III. Teil.

Das betende Ich und die Psalmenexegese der neuesten Zeit.

1. Abschnitt.

Die individualistische Hypothese.

§ 1.

Die Übergangsperiode.

Mit der kühnen Kritik des gelehrten Oratorianers Richard Simon, welche bereits die Werke Calmets und Clercs beeinflusst hatte, beginnt eine vollständige Umwandlung der alttestamentlichen Exegese; von hier aus lässt sich die historisch-grammatische Methode der Schriftauslegung eigentlich erst datieren. Durch Ernesti und Semler, welche die Ideen Simons konsequent weiter verfolgen, dringt bereits der Rationalismus in die Exegese ein, um bald eine dominierende Stellung, auch in gläubigen Kreisen, sich zu erobern. Die Allegorie muss weichen: als letzter Rest, als letzte Erinnerung an ihre ehemalige Omnipotenz bleibt der typische Sinn zurück. Allein dessen Gebiet ist nur klein und gering, in tiefstem Grunde ist seine Anwendung schliesslich zur Akkomodation geworden. Das rein philologische und das rein historische Moment bilden von nun an das einzig wahre Prinzip der Schrifterklärung.

Aus dem ersten Stadium des letzten Zeitraumes, bis de Wette und Rosenmüller, wären zahlreiche Psalmenkommentare zu verzeichnen; bei der Mehrzahl derselben hindert jedoch das Bestreben, eine volkstümliche, allgemeinverständliche Erklärung zu bieten, sowie der erbauliche Zweck eine gründliche Betrachtung. Das Hauptbestreben der bedeutenderen Commentatoren dieser Periode war darauf gerichtet, für jedes Lied eine ganz

bestimmte historische Situation festzustellen mittels einer geschickten, aber spinösen Kombination der einzelnen Worte, durch geschickt eingeschobene Zwischengedanken. Die Autorität der Überschriften beginnt zu wanken, besonders jene der geschichtlichen Beischriften; doch bleibt David der Psalmensänger καὶ' ἐξοχήν, der seinen innersten Gefühlen und religiösen Empfindungen in den Psalmen Worte leiht, und dessen Anregung und Vorbild so manche gottbegnadete Sänger folgen. Dieser Einmütigkeit in der individuell-psychologischen, lyrisch-religiösen Betrachtungsweise tritt aber eine um so grössere Meinungsverschiedenheit in der Bestimmung der historischen Situation des Sängers gegenüber.

Die Richtigkeit der Verfasserangaben und die Möglichkeit, aus ihnen den Inhalt der Psalmen geschichtlich zu verstehen, sucht Venema, einer der bedeutendsten Erklärer dieser Zeit, in seinem weitschweifigen Commentar zu den Psalmen[1] zu erweisen. Während er in den anonymen Liedern das Subjekt nicht zu bestimmen wagt, oder nur in einer allgemeinen Wendung andeutet, kennt er neben der grossen Zahl davidischer Lieder auch einen Psalm von Jeremias (Ps. 88) und mehrere von Hiskia, deren Authentie er jedoch nicht sicher behaupten will („Krankenpsalmen"). Bei so entschiedener individueller Auslegung ist es nicht zu verwundern, wenn Venema auch in Ps. 102 die Personifikation ausdrücklich zurückweist: „Israelita praeterea et unus ex Tsionitis est, qui hic in scenam prodit, non ipsa Tsion aut populus Dei, in unum collectus." Nur in Ps. 118 betet die Synagoge, durch der Makkabäer mächtige Hand von all ihren Feinden befreit, in höherem Sinne aber die Kirche Christi. Wie aus dieser letzteren Wendung ersichtlich ist Venema auch der typischen Deutung nicht durchaus abhold; doch bringt er es über eine mechanische Nebeneinanderstellung nicht hinaus. Cum itaque, fasst er zu Ps. 22, die verschiedenen Lösungsversuche über das betende Ich dieses Liedes zusammen, graves utrimque, et pro Davide, et pro Messia, pugnent rationes, nihil superest quam ut utrumque subjectum conjungamus, et Davidem directe ac primo sensu, et Messiam indirecte et sensu penitiore hic intelligamus.

[1] Venema, Comm. ad pss. Leow. 1762 ff.

Das Resultat Venema's repräsentiert das Ergebnis der damaligen Psalmenuntersuchungen überhaupt; denn die übrigen Commentare weichen, soweit sie mir zugänglich, nach Methode und Auffassungsweise kaum wesentlich von Venemas Subjektsbestimmung ab. Calvin und Grotius, dessen annotationes in dieser Zeit zwei neue Ausgaben erleben, haben in ihren Erklärungen gewissermassen die Norm gegeben für die nachfolgenden Auslegungen; ihre Lösung und Methode bleibt in diesem Zeitraum Muster und Vorbild jeder guten Psalmenerklärung.

Gerade dieser Abhängigkeit darf vielleicht zugeschrieben werden, dass die Macht der alten Überlieferung, welche einen geheimnisvollen, prophetischen Inhalt wenigstens einem Teile der Psalmen zusprach, noch nicht gebrochen war. Noch scheute man sich geradezu, die längst anerkannte historisch-grammatische Methode konsequent durchzuführen. Erst Lowth und Herder haben hiezu den Weg gebahnt, indem sie die Gesetze, welche das Verständnis lyrischer Dichtungen überhaupt erschlossen, auch als Schlüssel der hebräischen Lyrik angewendet wissen wollten. Die Psalmen wurden von nun an nicht mehr als Urkunden einer göttlichen Offenbarung, einer ganz eigenartigen, gottentstammten Poesie betrachtet, sondern nur als das lyrische Produkt einer unter den vielen Nationen, als die Nationalgesänge der Hebräer. „Man denke an Bundeslieder der Freundschaft, an Volksgesänge, wenn Stände einer freien Nation zusammenkommen, sich einander in Glück, in Freude und Tugend zu ermuntern oder über Nationalunglücksfälle zu trösten, so wird ein grosser Teil der Psalmen uns schöner dünken ..., kurz, diese Nationalversammlungen haben den Teil der Psalmen hervorgebracht, in dem wahrer Allgemeingeist herrscht. Alle, die anfangen: „Der Herr ist mein König", sind von dieser Art, die meisten Dank- und Hallelujapsalmen gleichfalls." [1] Damit hat Herder, der übrigens die Individualität der Psalmen streng gewahrt wissen wollte, trotzdem er sie Nationalgesänge nennt, ein Ferment in die Psalmenexegese getragen, das unheilvolle Verwirrungen anrichtete und noch anrichtet, in rationalistischen wie orthodoxen Kreisen. Es schwindet der alte

[1] Herder, Über den Geist der ebräischen Poesie. Leipz. 1825 II p. 117 ff.

Zauber, der früher die Psalmen als Gottes Wort umwehte, als göttliche Schriften ihnen göttlichen Inhalt vindicierte. Nicht mehr bedarf es darum einer besonderen biblischen Hermeneutik. Massstab und Richtschnur für die Auslegung und Erklärung bleibt die ästhetische Kritik, geleitet und gefördert durch die historischen und grammatischen Hilfsmittel. Wie gewaltig der Einfluss dieser neuen Betrachtungsweise war, zeigt sich bereits bei L. de Wette, mit dessen Commentar zu den Psalmen darum auch eine neue Epoche der Exegese beginnt.

§ 2.

Das Ergebnis der „negativen" Kritik.

I. L. de Wette.

Es war in der Exegese der Psalmen ein ungeheuerer Apparat, eine unermessliche Arbeit aufgewendet worden, Subjekt, Situation und Inhalt dieser eigenartigsten Lieder zu ergründen. Ehedem „bestand bei der Unkritik die Meinung, die Psalmen seien von David verfasst, und auf ihn musste darum mit der gezwungensten Erklärung alles bezogen werden, wobei das Ewige und Erhabene der Gedanken zurückgedrängt wurde." (Ewald.) Seit man jedoch zu einer freieren Behandlung der Überschriften geschritten, war eine unübersehbare Menge von Hypothesen aufgestellt worden, um die geschichtlichen Verhältnisse des Psalmensängers festzustellen. Dieses Resultat musste ja schliesslich sich ergeben, wenn man den allgemeinen, scheinbar alles spezifisch Persönliche ausschliessenden Sinn der meisten Psalmen und die herrschende Auslegungsmethode in Rechnung zieht.

De Wette erschüttert die Grundvesten dieses Systems. Sein Verdienst bleibt es, mit diesem Wust einer verfehlten Auslegung aufgeräumt zu haben. Mit ihm beginnt deshalb eine neue Aera der Psalmenerklärung, die moderne Psalmenexegese, nicht als ob er ein neues Prinzip aufgestellt — denn er schliesst ausdrücklich jede „nicht geschichtliche", also messianische und prophetische Erklärung aus — sondern nur die Art und Weise der Anwendung der historischen Methode, die ungemein gezwungene geschichtliche Fixierung der Lieder, scharf und treffend tadelnd, gibt er die wert-, weil grundlosen

Hypothesen auf und beschränkt sich „auf die Ausmittelung des entscheidend Wahren und Gewissen." Aus diesem Grunde sind es auch nur wenige Psalmen, welche er mit einiger Wahrscheinlichkeit einer bestimmten historischen Persönlichkeit zueignen möchte; den individuellen, persönlichen Charakter will er jedoch immer gewahrt wissen, auch wenn die geschichtliche Überlieferung uns den Sänger nicht meldet.

Zum Verständnis der Lösung de Wette's ist es notwendig, die Anschauung zu kennen, die er über Israels Religion sich gebildet hat. Nach Hase (Kirchengesch. III 2 p. 374) ist ihm „die Religion des Hebraismus eine Religion des Unglücks, (das Christentum zwar auch eine Religion der Entsagung und des Sterbens, aber auch zugleich der Auferstehung)." Diese pessimistische Auffassung ist das Ressumé seiner Psalmenerklärung und -Einteilung. Weist er doch über ein Drittel des ganzen Psalters den sogenannten „Unglücks- oder Klagepsalmen" zu. Den Anstoss zu dieser Annahme gab ihm die gewiss auffallende Wahrnehmung, dass in so vielen Psalmen, beinahe in denselben Ausdrücken von den schrecklichen Verfolgungen die Rede ist, welchen der Betende ausgesetzt ist. Diese Beobachtung drängte zu einer einheitlichen Erklärung. De Wette fand dieselbe in dem Nationalunglück der Juden, das ja wie eine endlose Kette Israels Geschichte durchzieht, und zwar verstand er unter den Verfolgern die heidnischen Feinde des auserwählten Volkes: „Ich beziehe alle diese Unglückspsalmen auf jenes oben erwähnte Nationalunglück der Hebräer, ihr Verhältnis zu anderen, ihnen feindlichen Völkern. Obgleich individuell, auf individuelle Situationen sich beziehend, drücken sie doch ein allgemeines Unglück aus und ruhen alle auf einer durchgehenden Situation. Ein Hebräer, von Nationalfeinden bedrängt, vertraute seine Seufzer den Tönen des Saitenspiels an und drückte seine unmittelbar eigenen Empfindungen aus; aber in einer ähnlichen Lage, wie er, befanden sich vor und nach ihm Tausende seiner Mitbrüder. Daher kommt diese Gleichheit." [2] De Wette erkennt demnach in dem betenden Gerechten je einen einzelnen frommen Israeliten, meist einen Exulanten, der, fern von der Heimat,

[1] de Wette Ludw., Comm. z. d. Pss. Heidelb. 1811.

[2] Daub u. Creuzer, Studien 1807, p. 259 f. bei Coblenz l. c. p. 4.

von den Feinden und Heiden ob seiner Religion und treuen Anhänglichkeit und Liebe zu seinem Gott verhasst und verfolgt wird.

Auffallen muss wohl zuerst, dass de Wette, trotz seiner Überzeugung, dass öffentliches, allgemeines Unglück den Hintergrund der Psalmen bildet, dennoch ausdrücklich darauf besteht, das „Ich" sei individuell zu bestimmen. Diese Auffassung scheint daraus geflossen zu sein, dass er in den Psalmen nur die lyrischen Erzeugnisse von Israels Dichtern erkennt. Lyrik und Individualität scheinen aber korrelate Begriffe zu sein. Allein nur scheinbar, denn der Dichter kann ja sein eigenes Empfindungs- und Erfahrungsleben nach dessen innerer und äusserer Seite hin auch nur als Basis und Ausgangspunkt benützen, um, analog schliessend, auch ein Kollektivum redend einzuführen (cfr. die Wir-Psalmen). Übrigens dünkt mir diese Betrachtungsweise des Psalters verfehlt. Die Psalmen sind nicht in erster Linie lyrische Kunstprodukte, sondern herzinnige Gebete. Deshalb muss das Ich nach diesem Gesichtspunkte hin untersucht werden. Es würde aber doch einen seltsamen Geschmack verraten, wenn die jüdische Gemeinde z. B. Ps. 30 im öffentlichen Gottesdienste gebraucht (nach M. Bikkurim III 8), während dieses Lied nach der herrschenden Auslegung den Dank eines Einzelnen für Genesung von schwerer Krankheit aussprechen soll. Wenn de Wette die Lyrik als Zeuge für die notwendige individuelle Deutung anruft, so verstösst er dabei selbst gegen ein Grundgesetz der Liederdichtung. De Wette sucht einen einheitlichen Gesichtspunkt zu gewinnen, der geeignet wäre, die auffallende Übereinstimmung sovieler Psalmen nach Inhalt und Form und Ausdruck zu erklären und zu beleuchten. Sicherlich ist durch seine Annahme, das Nationalunglück Israels müsse den Psalmen supponiert werden, der Weg zur Lösung der Schwierigkeit gewiesen. Zugegeben darum, diese Hypothese sei richtig, wie lässt sich dann damit die individuelle Deutung des Subjektes in Einklang bringen? Eine solche Gleichheit nach Form und Inhalt ist in diesem Falle unmöglich; denn die Erfahrung beweist, die Psychologie bestätigt und die Geschichte der Lyrik lehrt es, dass ein jedes Individuum dieselben Empfindungen, dieselben Gedanken und

Verhältnisse ganz individuell erfasst und darum auch in ganz individuelle Formen und Ausdrücke kleidet.[1]

Eine weitere Inkonsequenz, und wohl der Hauptfehler de Wette's besteht darin, dass er trotz der individuellen Deutung des Ich die Feinde und Ruchlosen, die in so furchtbarer Weise den Sänger bedrängen, „bis an den Rand des Verderbens, in die Tiefe des Meeres und des Schlammes senken," als Heiden und Religionsverfolger, und zwar ausschliesslich, betrachtet. Denn in zahlreichen Psalmen können die Gottlosen, die Feinde und Frevler offenbar nicht mit den Heiden identifiziert werden, sondern müssen vielmehr als Abtrünnige und Widersacher des eigenen Volkes betrachtet werden.[2] Aber de Wette findet es unglaublich, dass ein Volk sich untereinander so befeinden konnte, dass soviele klagende Stimmen sich erheben und so starke Verwünschungen ausgestossen wurden, wie Ps. 109, und wie ein Israelite den andern gottlos schimpfen konnte. Diesen Einwand lösen uns schon die Propheten, welche die härtesten Anklagen über die eigenen Volksgenossen erheben, cfr. Jer. cc. 11—20, Mal. u. v. ö. Wie aber diese zürnenden Worte der Propheten in eschatologischem Sinne zumeist gefasst werden müssen, so lässt sich auch in den Psalmen durch eine geschichtliche Interpretation über solche Stellen, wie die heftigen Fluchworte und Verwünschungen nicht hinwegkommen. Der ganze Irrtum de Wette's nach dieser Seite hin ist getragen von der falschen Auffassung des Gottesbegriffs der Psalmen. Jahve ist nicht Nationalgott Israels in dem gewöhnlichen naturalistischen Sinne, nicht blosse Verkörperung der Nation. Gerade in den Psalmen tritt der ethische und damit unverselle Charakter Jahve's greifbar hervor, und darauf ruht und gründet auch die Hoffnung des Sängers auf eine Aufrichtung eines Weltreiches, der Herrschaft Jahve's über alle Völker (Pss. 2. 7. 22. 32. 72 u. v. ö.); aber eben weil ethisch gefasst, die sittliche Qualität entscheidet,

---

[1] In der späteren 4. Auflage (1836) seines Commentars hat denn auch de Wette die individuelle Erklärung mancher Lieder fallen lassen, und dieselben in nationalem Sinne aufgefasst (cfr. Ps. 6. 38. 40. 109. 116 u. a.)

[2] vgl. 5,9 ff., 11,2,11; 16; 19,14; 22,8.9 cfr. 22,13—14; u. v. ö. de W. hätte „Israel", „Nation" nicht nur in politischem, physischem Sinne, sondern vor allem auch in religiösem Sinne nehmen sollen.

kann die Nationalität allein, ohne die religiöse Treue, nicht den Eintritt ins messianische Reich erzwingen.

Daraus folgt auch, dass die Gründe, mit denen de Wette die Selbstgerechtigkeit des Sängers entschuldigen zu können glaubt, nicht haltbar sind. „Dass der Dichter, führt er zu Ps. XI aus, sich auf seine Gerechtigkeit beruft, und allein von der Gerechtigkeitsliebe Gottes Hilfe hofft, ist nur Veredelung des Nationalstolzes, nach welchem der Israelite als solcher, von Jehova, als Nationalgott, Hilfe fordern kann.“ Allein die gesamte Thätigkeit der Propheten ist ja nur darauf gerichtet, Israel seine Sündhaftigkeit und übergrosse Schuld erkennen zu lassen, ihm zu verkünden, dass all sein Unglück nur die Folge seines Abfalles sei. Wie darf dann der Israelite seinem Gott gegenüber auf die eigene Unschuld und Gerechtigkeit sich berufen, wenn Unglück und Strafe die Nation heimgesucht? Israel, als Nation, als Gottes Volk, hat ein Recht auf göttliche Rettung, wie später auszuführen sein wird, der einzelne Israelite nur kraft seiner sittlichen Gerechtigkeit (Ps. 15; cfr. Ps. 51).

Trotz dieser grossen Missverständnisse wirkte de Wette's Commentar epochemachend, befreiend. In ihm sind sozusagen all die Keime grundgelegt, aus denen die verschiedenartigsten Hypothesen sich entwickeln sollten. Mit sicherem Blick hat de Wette zuerst die Unhaltbarkeit der früheren Lösungen durchschaut, und darum dieselben aufgegeben. Doch war seine Arbeit mehr „negativ“, denn lösend. Doch darf man ihn deshalb nicht „unmässiger Zweifelsucht“ anklagen; seine Skepsis entsprang vielmehr dem tiefgefühlten Bedürfnis nach besserer, allseitiger Lösung, und da er eine solche nicht zu finden wusste, begnügte er sich mit dem Wenigen, „das seiner wissenschaftlichen Kritik auch stand hielt.“ Damit hat er gleichwohl eine neue Auffassungsweise des Psalteriums und eine neue Lösung angebahnt. Wenige, aber wertvolle Gedanken sind es, die er, kurz und präcis, wie er schrieb, so leichthin hingeworfen, die aber für das gestellte Problem von entscheidender Bedeutung sind. 1. Es war de Wette's innigste Überzeugung, dass öffentliches, nationales Unglück den geschichtlichen Untergrund der Psalmen bilde. Ganz neu war diese Idee nicht, liegt sie doch, wenn auch unbewusst, jener Methode zu Grunde, welche in der geschichtlichen Überlieferung Israels Situation und Persönlich-

keit der einzelnen Lieder zu finden hofft; nur suchte man dort, der individuellen Deutung entsprechend, auch persönliche Verhältnisse, aber ohne sicheres Ergebnis. Erst de Wette hat darum das erlösende Wort gesprochen. Von diesem Gesichtspunkt aus wird eine bessere Lösung zu suchen sein. 2. Ebenso wertvoll ist seine weitere Beobachtung, dass weitaus die meisten Psalmen aus „einer durchgehenden Situation schöpfen“ (v. supra); denn diese Erkenntnis ist für die nähere Fixierung jenes Nationalunglückes, sowie für die Bestimmung des Gesichtspunktes, unter dem die nationalen Schicksale betrachtet werden, von der höchsten Bedeutung. 3. Beseitigt wird endlich diese These durch die Wahrnehmung, dass den Psalmen, besonders den „Unglückspsalmen“ eine ausgebildete Terminologie zu grunde liegt, deren Bedeutung und Zweck de Wette allerdings verkannte.

II. Hupfeld.

Es waren so wiederum neue Gesichtspunkte gewonnen, wohl geeignet, die Psalmenexegese aus dem alten, unsicheren Geleise in neue Bahnen zu leiten. Allein Hupfeld, der das Erbe de Wette's antrat, folgt dem Meister nur in der „negativen Kritik,“ konsequent dem Grundsatz, eine geschichtliche Persönlichkeit nur dann zu bestimmen, wenn aus dem Inhalt evidente Beweise dafür zu erbringen seien. „Die Forschung — verwöhnt durch jene falsche Krücken, und gewohnt, sich im Felde der Vermutung aufs freieste zu ergehen . . . hat es bisher bei der Lückenhaftigkeit unserer Kenntnis der hebräischen Geschichte, bei dem grossen Mangel an scharfem persönlichen und geschichtlichen Gepräge der meisten Psalmen — die sich grösstenteils in einem Kreise stehender Ideen und Redeweisen bewegen — und bei der Zweideutigkeit der meisten sprachlichen und poetischen Erscheinungen noch nicht über ein unsicheres Herumtappen und willkürliches Raten gebracht . . . Ich halte es der ernsten Forschung für unwürdig, sich auf ein solch kindisches Hypothesenspiel einzulassen, und für Pflicht, sich innerhalb der ihr gesteckten Schranken zu halten, und entschlossen auf alle geschichtliche Deutung zu verzichten, die nur auf unsicheren Mutmassungen beruht.“[1] Scharf genug hat hier Hupfeld

[1] Hupfeld, H. die Psalmen, Gotha 1855. 4. Bd. p. 452 f.

sein hermeneutisches Prinzip präcisiert, das er auch konsequent, entschiedener als de Wette, zur Durchführung bringt; denn er hält dies für eine Notwendigkeit seines wissenschaftlichen Gewissens. Mit allzu grosser Skepsis und einer nicht selten verletzenden Kritik widerlegt Hupfeld die bisher bestandenen „diskussionswürdigen" Meinungen, besonders die historisierenden Versuche der „positiven Kritik" (v. i.), indem er in meist trefflicher Weise das Ungenügende der Lösung ins rechte Licht setzt, weil willkürlich, ohne thatsächlichen Anhaltspunkt im Inhalt oder mit Vergewaltigung des Textes aufgestellt. Die betende Persönlichkeit des Psalters zu bestimmen, wagte er also nicht bei der Allgemeinheit des Inhaltes und dem Mangel an festen, greifbaren Zügen. Mit Entschiedenheit aber hält er nichtsdestoweniger daran fest, dass die Psalmen aus ganz persönlichen Verhältnissen und Anlässen hervorgegangen seien, und verwirft darum prinzipiell die Hypothese einer Personifikation der Gemeinde, „weil sie den Psalmen alle subjektive Wahrheit des Gefühles und der Begeisterung nimmt, sie aus der Reihe ehrlicher Lieder streicht und zu toten Machwerken der Berechnung macht und alles Gefühlsmässige nur fingiert d. h. künstlicher Schein und aufgetragene Schminke ist."[1] Unbegreiflich kommt es ihm vor, wie man eine solche Hypothese mit einiger poetischer Achtung der Psalmen vereinbaren kann. Das ist ihm ein bedenkliches Zeichen, wie es mit der Psychologie in manchen Kreisen aussieht oder welchen Automaten man aus dem frommen Menschen machen möchte (l. c.).

Mit dieser letzten Wendung hat sich Hupfeld auf ein gefährliches Gebiet geflüchtet. Bei einer so ganz nüchternen Natur, wie Hupfeld gewesen zu sein scheint, kann der Rekurs auf die Poesie und der Appell an den poetischen Geschmack nicht verfangen. Wenn eine Verallgemeinerung des Subjektes den Psalmen alles subjective Gefühl, jede Begeisterung raubt, dann ist auch die individuelle Deutung des Ich schlechthin unmöglich, da die Mehrzahl der Psalmen einen „so grossen Mangel an scharfem persönlichen oder geschichtlichen Gepräge," also

[1] ebenda 1,[2] 1867 p. 22. Nach Coblenz l. c. p. 13. hat Nowack in dem 1888 neu herausgegebenen Hupfeld'schen Commentar diese einseitige Stellung H. gemildert, indem er für einzelne Ich-Lieder wenigstens die kollektive Bedeutung des Subjektes zugab.

auch an subjektiver Gemütsbewegung und rein persönlicher Empfindung zeigt. Hupfeld hat sich hier selbst das Urteil gesprochen, durch das Zugeständnis, dass diese Psalmen in einem Kreise von gleichen Gedanken und Ausdrücken, demnach auch in der nämlichen geschichtlichen Situation sich bewegen. Diese Eigentümlichkeit individuell verstehen, hiesse den Dichtern der Psalmen eine solche Gleichheit der Lebensanschauung und der Empfindung, der inneren und äusseren Lage aufoktroyieren, wie sie durch die empirische Thatsächlichkeit vollkommen ausgeschlossen ist. Deshalb ist auch jede Berufung auf die Psychologie oder der sarkastische Hinweis auf automatische, mechanische Frömmigkeitsäusserung unverständlich. Fordert doch gerade die psychologische Eigenart eines Sängers, dass er seine inneren Gefühle und Stimmungen, auch in eigenartiger, ihm entsprechender Art und Weise, kurz persönlich, individuell zum Ausdruck bringe. So sprechen die immer sich wiederholenden „vagen und entlehnten Ausdrücke," „die Refrains- und Schlussformeln" nicht für, sondern vielmehr gegen die individuelle Bestimmung des betenden Ich.

Aus religionsgeschichtlichen Gründen ist endlich auch die Stellung, die Hupfeld den sogenannten „messianischen" Psalmen gegenüber einnimmt, als eine verfehlte zu bezeichnen: „Was die Psalmen betrifft, so ist da gerade von vorneherein nicht viel Speziell-Messianisches (auf einen persönlichen Messias sich Beziehendes) zu erwarten, weil die Poesie in der Gegenwart lebt, der Messias aber eine Idee der Zukunft ist." (l. c. 4. 432 f.). Denn wenn die Überzeugung, der Glaube an die Ankunft des Messias in Israel vorhanden war — und sie war es zweifellos —, dann musste diese Hoffnung in den Gebeten des Kultus, des Volkes auch zum Ausdruck kommen. Die Realisierung der messianischen Hoffnung lag zwar, von unserem Standpunkt aus betrachtet, in der Zukunft, nicht aber in der Gesinnung, in dem Wunsche des Sängers selbst, zumal wenn er von seiner Errettung (Ps. 22 u. v. ö.) das Eintreten des messianischen Ideals erwartet. Diese offenbare Identifizierung des Betenden mit dem, der als Gottes Werkzeug die Bitte verwirklichen soll, verlangt eine Erklärung, und sie lässt sich geben, wie noch auszuführen sein wird. In diesen Psalmen erhalten dann auch jene entlehnten vagen Ausdrücke ihre charakteristische, spezifische Bedeutung, und ihre Verwendung in anderen Psalmen drückt darum auch

diesen dasselbe spezifische Gepräge auf. Da sich nun der Inhalt dieser Lieder wesentlich anders darstellt, sein „allgemeiner“ Sinn in ganz „spezielle“ Beziehungen sich auflöst, muss auch das betende Ich diesem Inhalt sich conformieren lassen und daraus bestimmt werden können.

Der Hauptwert des Hupfeld'schen Commentars für die schwebende Frage liegt zweifellos darin, dass er unübertrefflich (von historischem Standpunkt) jene historisierende Richtung der Psalmenexegese widerlegt hat, welche mit verblüffender Gewissheit die geschichtlichen Verhältnisse des Psalters aufdeckt und ebenso siegesgewiss die Persönlichkeit eines jeden Liedes feststellt. Hupfeld hat für einen grossen, ja für den grössten Teil der Psalmen den Beweis erbracht, dass eine geschichtliche Auslegung derselben nur Fiktion sei, hervorgegangen aus der vorgefassten Meinung, die Psalmen müssten sich auf uns bekannte geschichtliche Verhältnisse beziehen, und diese seien trotz der Allgemeinheit des Inhaltes für einen aufmerksamen Beobachter noch erkennbar. Durch den Nachweis der Unmöglichkeit und Unhaltbarkeit dieses Prinzips hat Hupfeld den Grundsatz der „negativen Kritik“ nach de Wette's Initiative konsequent verfolgt, und so deren Berechtigung innerhalb der historisch-grammatischen Methode erwiesen.

III. Resultat.

Nur wenige Lichtstrahlen sind es, welche diese Richtung der Psalmenexegese auf unsere Frage geworfen, und doch beginnt das Dunkel, das bisher unser Problem umhüllt, sich zu lichten. Nach zwei Seiten hin ist das Resultat dieser Arbeitsleistung vor allem von Wert für die weitere Untersuchung. Es ist 1. der Beweis erbracht, dass aus der uns überlieferten israelitischen Geschichte und aus dem Inhalt der Psalmen die Sänger der Psalmen nicht zu eruieren seien. Allzuviel folgert jedoch Hupfeld daraus, wenn er (l. c. 4. 453) schliesst, es sei darum seine resignierende Haltung berechtigt, weil „die Psalmen wegen ihres allgemein menschlichen und poetischen Gehaltes, der für sich selbst verständlich sei und der auch nur wegen seines allgemeinen Wahrheits- und Erbauungsgehaltes Wert für uns habe, die Kenntnis ihrer geschichtlichen Verhältnisse leichter als irgend eine andere Schrift entbehren könnten.“ Liegt näm-

lich den einzelnen Liedern wirklich eine historische Situation zu grunde, wenn auch nur als Ausgangspunkt, dann bedarf auch das Ich einer geschichtlichen Deutung. Ausserdem bleibt der Sinn eines Psalmes unverständlich, weil die Beziehung der einzelnen Worte schwankend bleibt, ihre Zusammenfassung zu einer geschlossenen Einheit nur im Subjekt erfolgen kann. Deshalb ist der Verzicht auf eine definitive Lösung zugleich auch die Darangabe des Verständnisses der Psalmen. Allein aus jenem Deficit der angewandten exegetischen Methode ergibt sich auch dieser Verzicht noch nicht, nur die Unmöglichkeit, auf diesem Wege dem Psalmeninhalt ein bestimmbares, historisches Faktum unterzulegen. Der allgemeine moralische Sinn, den Hupfeld und mit ihm viele andere den Psalmen leihen, hat seine Schranken an der spezifischen israelitischen Sittlichkeit und ihren Motiven, deren wichtigstes Israels Auserwählung und Messias-Hoffnung bildet. Gerade diese beiden Thatsachen werden im Psalter zugleich als Motiv der göttlichen Gebetserhörung verwendet, und die Stellung, die der einzelne Israelite, wie das ganze Volk diesen Beweggründen gegenüber einnehmen, ist entscheidend für die Bestimmung des betenden Gerechten. 2. Nicht minder bedeutungsvoll für Erledigung dieser Frage ist einer der Hauptgründe, auf den jene resignierende Haltung gegenüber dem Subjekte von seiten der beiden Erklärer sich stützt. Wie oben gezeigt, hat bereits de Wette darauf hingewiesen, dass der Psalter in einer „durchgehenden Situation“ gründe. Die Voraussetzung für diese mehr gefühlte, als bewiesene Thatsache hat Hupfeld, vielleicht unbewusst, damit erbracht, dass er die gegenseitige Abhängigkeit der Psalmen nach Form und Ausdruck betonte, oder besser, eine durchlaufende Terminologie im Psalter nachwies. Den Grund für diese allerdings auffallende Erscheinung darf man aber nicht in der blossen Nachahmungssucht späterer Psalmenschreiber suchen, denen ja ob solch sklavischer Abhängigkeit jede Originalität abgesprochen werden müsste;[1] vielmehr muss hier eine bewusste Absichtlichkeit der Verfasser vorliegen, um die Gemeinsamkeit des Inhaltes recht augenscheinlich zu bekunden und

[1] Diese Terminologie beherrscht zudem nicht nur den Psalter; sie tritt ebenso oder noch deutlicher bei den Propheten oder im Deuteronomium hervor. Vgl. Scholz, A. Zeit, Ort und Verfasser der BB. d. A. T. Rektoratsrede, Würzb. 1893 p. 27.

den praktischen Gebrauch zu erleichtern. Dies konnte aber die negative Kritik nicht zugeben, solange ihr die Individualität des betenden Ich als unverrückbares Dogma feststand.

§ 3.

Die Erklärung der positiven Kritik.

1. Ursprung und Methode.

„Es ist ein grosser Fortschritt in der Theorie der Kritik, dass man einsehen gelernt hat, Hypothesen müssen dadurch widerlegt werden, dass man andere an ihre Stelle setzt, und dieses zu thun, dazu ist der Kritiker gehalten; unterlässt er diese Pflicht, so hat er sein Werk nicht vollendet, sondern ist auf halbem Wege stehen geblieben."[1] Mit diesen Worten hat Hitzig der rein negativen Kritik, die nur verneint, nur niederreisst, aber nicht aufbaut, ihre Existenzberechtigung, ihren wissenschaftlichen Wert abgesprochen, und den Weg gekennzeichnet, auf dem seine Methode, die positive Kritik, die bessere Erkenntnis des Psalters zu fördern gedenkt. Ewald und Hitzig haben diesen Weg eingeschlagen, und das Ansehen der beiden Exegeten hat ihrem Ergebnis auch grossen Erfolg gegenüber der negativen Kritik gesichert. Die resignierende Haltung der letzteren war vorzugsweise hervorgerufen worden durch den allgemein menschlichen Inhalt der Psalmen, durch das Fehlen bestimmter geschichtlicher Beziehungen und Andeutungen in den einzelnen Liedern. Wollte man nun trotzdem eine gesicherte historische Grundlage gewinnen, so musste neben der blos ästhetischen und ethischen Würdigung auch ein Princip gefunden werden, welches für die Ermittelung der geschichtlichen Persönlichkeit und ihrer Verhältnisse einen günstigeren Erfolg versprach. Ewald stellt nun folgenden Grundsatz auf: „Die genaueste Kenntnis aller übrigen Teile des alten Testamentes in allen ihren geschichtlichen und sprachlichen Verhältnissen wird schon ein helles Licht auf die meist so kurzen Lieder werfen. Gerade in diesem lebendigen Zusammenhalt des Psalters mit den übrigen, grösstenteils für sich selbst in geschichtlicher Hinsicht viel deutlicheren Stücken des alten Testamentes wurde bis jetzt so viel versäumt.

[1] Hitzig, Begriff der Kritik. Leipz. 1831.

So weit können wir doch nach dem übrigen alten Testament schon vorbereitet sein, um davidische, jesaianische, exilische und nachexilische Psalmen an gewissen Kennzeichen wieder zu erkennen."[1]

Die Geschichte der neuesten Exegese hat allerdings diesen letzteren Glauben Ewalds nicht bestätigt, wie die nicht geringe Disharmonie der einzelnen Meinungen und Hypothesen beweist. Gleichwohl ist das Prinzip, das Ewald hier aufstellt, das einzig mögliche, das zu einem sicheren Ergebnis führen kann. Aber gerade diese Schriftvergleichung spricht über die historisch-grammatische Methode das endgültige Urteil. So wenig die Propheten, z. B. Joel und seine Verwandten, Jesaias 40—66, so wenig Judith und Esther auf diese Weise erklärbar sind, so wenig auch die Psalmen, die nach Entstehungszeit und Inhalt so enge mit jenen verwandt sind.[2] Der innige Zusammenhang des Psalters mit diesen späteren Büchern lässt darum auch von ihnen, wenn anders sie richtig erklärt sind, wertvolle Aufschlüsse erwarten.

2. Die Hauptvertreter dieser Richtung.

1. „Die Psalmen sind dem allergrössten Teile nach lyrische Ergüsse augenblicklicher Empfindung: ihre Individualität also richtig aufzufassen und aus der Zeit und Veranlassung zu verstehen, muss eine Hauptaufgabe ihrer Erklärung sein."[3] Diese poetisch-lyrische Betrachtungsweise, vor allem auch die psychologische Auffassung hat Ewald wohl dazu geführt, die Psalmen individuell zu erklären. Nicht wenig mag dazu auch beigetragen haben sein bestes Bestreben, wenigstens einige Psalmen als „davidisch" zu erweisen. Freilich findet er die geschichtliche Deutung des Subjektes vielfach erschwert, „weil die meisten Lieder, dem Zweck der Sammlung nach nirgends zu persönlichen Inhalt haben: Man könnte meinen, die geschichtliche Erklärung der Lieder sei entweder unnötig, indem die Gedanken zu erklären genüge, oder sie sei doch unmöglich oder unrätlich. Und

[1] Ewald, die Dichter des alten Bundes 1866, I. 220.

[2] cfr. Scholz l. c. p. 31: „Die Schriften der III. Abteilung sind, mit Ausnahme einiger Psalmen, da verfasst, wo die anderen heiligen Bücher redigiert wurden, gehören also der nachexilischen Zeit an." cfr. p. 22 f.; Scholz, A., Commentar z. Esther. Würzb. 1892 p. VI.

[3] Ewald, l. c. p. 47.

doch ist nichts gewisser, als dass sie weder entbehrlich noch ganz unmöglich ist."[1] Dennoch muss Ewald es meist dabei bewenden lassen, die ungefähre Entstehungszeit erraten zu haben, ohne den Betenden selbst bezeichnen zu können. Trotzdem steht ihm aber die Überzeugung fest, dass nur eine individuelle, persönliche Deutung des Subjektes den Inhalt vollständig erkläre; nur Pss. 44. 118. 144 lässt er im Namen des Volkes gesprochen werden. Ausser David[2] schreibt Ewald auch dem Propheten Jeremias einen grossen Teil des Psalters zu, jenem so schwer Geprüften, „der in seinem tausendfach bedrängten Leben das Bild aller Leiden Israels in jener schweren Durchgangszeit darstellt," in dem als Subjekt dieser Psalmen Jes. II. „sein hohes Bild vom Diener Jahve's gefunden hat . . . So steht diese Persönlichkeit als einzig im Psalter da, zwar nicht als eine der grössten, doch als eine der merkwürdigsten und lehrreichsten."

2. Nicht minder gross ist die Sympathie, die Ferdinand Hitzig dem Heldenpriester von Anatot zollt. „Von den Klagegesängen sind sicherlich ein grosser Teil dem Dichter der Elegieen zuzuweisen."[3] Ihre Kennzeichen sind, wie in Jeremias Prosa: „Wenig Nachdruck, keine Kühnheit. Die Rede ist gemeinhin breit und zerflossen, die Stimmung weich, der Ton innig. Die Mehrzahl seiner Lieder ist einfacher Wiederhall seiner undichterischen Stimmung:"[4] Pss. 6. 22. 28. 27. 30. 31. 35. 40. 69. 71 u. a. Die übrigen Psalmen verteilt Hitzig unter die hervorragenden Persönlichkeiten der israelitischen Geschichte, von David an bis herab zu Alexander Jannäus. Eine besondere Vorliebe aber hegt er für die grossen Makkabäerfürsten. Verblüffende Parallelen weiss er zu entdecken zwischen den Psalmentexten und den in I. Macc. geschilderten historischen Ereignissen. Er findet in I. Macc. gewissermassen einen fortlaufenden Commentar zu den Psalmen des 3.—5. Buches, „sozusagen Tag für Tag hier bestimmend durch einen Psalm."

---

[1] l. c. 217 f.

[2] Pss. 3; 4; 7; 8; 11; 15; 18; 19, 2—7; 24, 1—6; 24, 7—10; 29; 32; 101; hiezu kommen noch Bruchstücke, welche in jüngere Palmen eingereiht wurden: 60, 8—11; 68, 14—19; 144, 12—14.

[3] Begriff der Kritik p. 79.

[4] Hitzig, Commentar zu den Pss. 2 Bde. Leipzig 1865. I p. XIX.

3. Resultat.

Durch die positive Kritik ist das rationalistische Historisieren „sozusagen zur Carrikatur“ geworden, obwohl beide Exegeten betonen, dass eine grosse Zahl der Psalmen nur schwer einer geschichtlichen Erklärung zugängig seien. Darum sieht auch Ewald nicht selten sich gezwungen, eine definitive Lösung abzulehnen und mit einer mutmasslichen Meinung sich zu begnügen. Andrerseits kommt er leichter über die vielfachen Schwierigkeiten einer individuellen Deutung hinweg bei seiner wunderbaren Gabe, sich so ganz in die angebliche Empfindung des alttestamentlichen Lyrikers hineinzuversenken. Aber auch Hitzig muss gestehen: „Manche Psalmen ermangeln so sehr aller Individualität, und sind dermassen flach und glatt, dass sie gleichsam nirgends angefasst werden können, dass kein markiertes Bild von ihnen zum behufe der Vergleichung konstruiert werden kann, und sie vor dem betrachtenden Blick immer wieder wie Nebel zerrinnen.“ [1] Trotzdem weiss er mit apodiktischer Gewissheit und mit divinatorischer Sicherheit die betreffende Situation aus den Geschichtsbüchern des A. T. herauszuklauben. Ob er wohl selbst im Ernste es für möglich gehalten, dass den wenigen uns überlieferten geschichtlichen Thatsachen auch jedesmal ein Psalm angegliedert werden müsse?! Deshalb haben auch die meisten seiner Lösungen nur wenig Anklang gefunden. Selbst Ewald räumt ein, dass Hitzig durch allzu gesuchte Historisierung zu weit gegangen: „Der Verfasser scheint in seinem an sich so löblichen Streben hie und da zu weit gegangen zu sein, indem er die Veranlassung eines Liedes aufs bestimmteste aus den historischen Büchern aufzuweisen sich bemüht.“ [2] Die Unmöglichkeit, den Abschluss der Psalmensammlung soweit herabzurücken, wie Hitzig es versucht, wird zur Zeit allgemein zugestanden, und damit ist auch seine Bestimmung des betenden Ich im 3.—5. Psalmbuch hinfällig geworden, wenigstens zum grössten Teile.[3]

---

[1] Begr. d. Krit. p. 79.

[2] Ewald l. c. p. 47.

[3] vgl. Baethgen, Comm.[2] Gött. 1897 p. XXIV.

Es ist hier der Ort, einiges über „makkabäische“ Psalmen zu sagen. Die Annahme, dass unser Psalmbuch auch Lieder aus der Makkabäerzeit enthalte, ist sehr alt. Schon Theodor v. Mops. hatte 17 Pss. auf jene

Dagegen hat die beiden Erklärern gemeinsame Idee, zahlreiche Klagelieder auf Jeremias, den Mann der Schmerzen, zu deuten, sehr viel Anerkennung gefunden. In der That sprechen die beigebrachten Parallelen nicht selten für diese Lösung. Allein es darf nicht übersehen werden die Bedeutung, die gerade Jeremias für die literarische und religiöse Entwicklung seines Volkes hat. Zu beachten ist weiter, dass des Jeremias Buch glossatorisch erweitert worden ist; die Interpolationen aber klingen häufig an den Stil der Gebetspsalmen an, können aber doch nicht als Merkmale jeremianischer Schreibweise ausgebeutet werden.[1] Noch gewaltsamer verfährt jene Erklärung, die aus der wörtlichen Fassung zweifellos bildlicher Ausdrücke, wie

---

Zeit gedeutet: Pss. 44; 47; 55—60; 62; 69; 74; 79; 80; 83; 108; 109; 144 (vgl. Baethg., Z. A. W. 1886 p. 261 ff. (cfr. auch Chrys. u. Theodoret.); dann hatte Esrom Rudinger 25 Lieder den Makkabäern zugesprochen, und Hitzig von Ps. 73 an alle in jene Zeiten verlegt (später setzte er einige derselben früher an). Olshausen und Cheyne aber gehen überhaupt von der makkabäischen Zeit aus bei Bestimmung des Alters der Psalmen, wobei auffallender Weise die beiden Exegeten von entgegengesetztem Gesichtspunkte sich leiten lassen. Jenen führen die vielen Klagepsalmen in die Verfolgungszeit des Antiochus Epiphanes, diesen verleitet der in BB. IV. u. V. vorherrschende Jubelton, die letzte Sammlung bald nach der glücklichen Vertreibung der Syrer unter Simon (ungefähr 142) anzusetzen. — Gegen diese späte Datierung wird vor allem der Abschluss des Kanon ins Feld geführt. Und in der That wird man mit Rob. Smith (Das A. T., Freib. u. Leipz. 1894 p. 194—198) nicht weiter, wie in die erste Zeit der Makkabäerkämpfe" herabgehen dürfen. Bei der geschichtlichen Datierung der Pss. ist festzuhalten, dass die Annahme makkabäischer Pss. durchaus nicht unmöglich (vgl. Schegg, Die Pss. I—III² Münch. 1857 II p. 351 Anm. zu Ps. 73(4); aber unmöglich ist die geschichtliche Fixierung des einzelnen Liedes. Darum ist es ratsam, mit Cheyne und Smith von den Sammlungen als solchen auszugehen, und ihre mutmassliche Grenze zu bestimmen.

[1] Jer. 20,10—13 bei Scholz A., Comment. zu Jerem., Würzb. 1880 p. 242; Jer. 12,1—4: l. c. p. 167. Ganz anders urteilt Scholz nach anerkannt feinsinniger Textesuntersuchung über jeremianische Schreibweise: „Diese (sc. meist nicht sehr günstigen) Urteile passen auf den jetzigen masorethischen Text, nicht aber auf das ursprüngliche Buch des Propheten. Das vielgelesene und vielerklärte Buch ist mit einer Unzahl von fremden Bestandteilen der verschiedensten Art überladen ... Jeremias kannte die Sprache der besten Zeit seines Volkes sehr wohl, er kennt auch das Chaldäische ... Was seine Schreibweise angeht, so ist sie, nach Ausscheidung der Zusätze, prächis, eher kurz, als weitschweifig in allen seinen Reden"

„in die Grube versinken“: Pss. 38,7; 69,16 u. v. a.[1] die gewagtesten Schlüsse zieht. Ohne Zweifel aber hat Jeremias auf das Gebetsleben und auf die Psalmdichtung seines Volkes keinen geringen Einfluss ausgeübt, als Vorbild in Schrift und Leben; sein Gebet war ja nur ein Beten für und im Namen seines Volkes; und als Repräsentant seiner Nation ist er das Bild der leidenden und betenden Gottesgemeinde in den Psalmen geworden.

Was endlich jene Lieder anlangt, für welche Ewald und Hitzig die davidische Autorschaft in Anspruch nehmen zu können glauben, so sprechen die triftigsten Gründe dagegen. Die äusseren Kriterien, Geschichte der Psalmensammlung, die Überschriften, das Bild Davids in den historischen Büchern, sind nicht imstande, Davids Verfasserschaft zu begründen. Demnach bleiben für die Bestimmung der davidischen Lieder nur noch innere Gründe. Allein jene Kennzeichen, nach denen Ewald seine Auswahl davidischer Lieder trifft, sind allzu subjektiver Natur, und entbehren, bei dem Mangel an genügenden Vergleichsobjekten, der sicheren Beweiskraft.[2]

(l. c. XX ff.). Rahlfs hat in „עני und ענו in den Pss.“, Gött. 1892, bes. p. 43 ff., nachgewiesen, dass Jeremias nicht der Verf. der gewöhnlich auf ihn bezogenen Pss. (22, 31 u. s. w.) sein könne.

[1] vgl. Jes. 24,22 u. ö.

[2] Die Originalität nach Form und Inhalt, das stolze Gefühl der Würde, die kraftvolle Sprache, die königliche Empfindung, aber auch die eines Königs würdigen Gedanken, die Gewissheit des Schutzes Jahve's, der zarte Sinn für Gerechtigkeit und Recht — all dies sind ungefähr Ewalds Merkmale, welche die königliche Abstammung der Davidischen Lieder erweisen. — Mit Recht haben neuere Erklärer Ewalds Argumenten nur subjektiven Wert zugesprochen; denn es ist kein triftiger Grund vorhanden, jene Psalmen „eigentümlich kräftigen Geistes und einzig hoher Gesinnung“ nur einem David als Verfasser zuzuweisen, zumal da innere und historische Gründe dagegen geltend gemacht werden können. Gewiss kann die Kritik auf grund von Form und Inhalt Verfasser und Zeit erschliessen, aber doch nur dann, wenn unzweifelhaft echte Objekte zur Vergleichung dienen können. Allein von David haben wir ausser den Psalmen als Massstab Davidischer Dichtkunst nur II. Sam. 1,19–27 (Elegie auf Jonathans Tod, allerdings kein religiöses Lied); 3,33 f. (auf Abner); II. Sam. 22 = Ps. 18; und 23,1–7 (die letzten beiden Stücke sind nach allgemeiner Annahme spätere Zusätze, da sie den einheitlichen Verlauf der Erzählung unterbrechen; gleichwohl können sie auf guter Überlieferung beruhen). Daraus lässt sich entnehmen, dass der rauhe und kriegslustige David auch zarten und tiefgehenden Empfindungen nicht unzu-

§ 4.

Die traditionell-konservative Auffassung.

Von dem begründeten Zweifel, der diese Richtungen an der bisher festgehaltenen Authentie der Psalmen zu rütteln antrieb, blieb eine konservative Richtung der Exegese im grossen und ganzen unberührt; sie vertritt so ziemlich jenen Standpunkt, den sie bereits am Ende des 17. Jahrhunderts, ja den bereits ein Teil der Antiochener eingenommen hatte. Mit ängstlicher Sorgfalt sucht sie die Integrität des „überlieferten" Textes zu wahren, in dem richtigen Gefühl, dass das geringste Zugeständnis hierin die weittragendsten Folgen mit sich führen werde. Deshalb kann, gemäss der Autorität der Überschriften als integrierende Bestandteile der Schrift, der Psalter nur das Denkmal der individuellen Frömmigkeit in Israel sein. David, der liebliche Sänger Israels, und seine Sängerschaar haben in den Psalmen das Zeugnis ihres kindlich frommen Gemütes niedergelegt; andere Lieder, deren Sänger die Tradition nicht fixiert, bedürfen ihres allgemein sittlichen Charakters wegen zu ihrem Verständnisse keiner bestimmten Persönlichkeit. Selten nur, doch einige Male, finden wir das Prinzip der individuellen Erklärung durchbrochen.

Als unversöhnlichster Gegner der Personifikationstheorie zeigt sich Fr. Delitzsch, wohl einer der besten Vertreter dieser exegetischen Richtung, wenn er ein Collektiv-Ego sogar in Ps. 102 ausschliesst: „So persönlich, wie die Überschrift lautet, hat man's auch zu fassen, und nicht die Person zum Volke zu machen. Das Leiden des 'ani ist allerdings kein persönliches, sondern ein mitgefühltes, nationales; er selbst aber ist nicht unmittelbar das Volk, sondern irgend einer der Knechte Jehova's, welche das Missgeschick Jerusalem's und ihres heimatlosen

---

gänglich war. Zugleich kennen wir auch Davids musikalische Begabung und ihre Verwendung zur Verherrlichung des Gottesdienstes (I. Sam. 16,18; II. Sam. 6,5). Allein dies reicht nicht aus, Davids dichterische Eigenart zu bestimmen, nur ihm in der Reihe der israelitischen Dichter jene Hoheit und Schönheit der Sprache und Originalität zuzuerkennen. Dazu kommen noch die inneren Gründe, welche eine Auslegung auf die historische Persönlichkeit Davids nicht gestatten (vgl. p. 77 der Abhandlg.)

[1] Delitzsch Friedr., Comm. über den Pss. 2 Bd. in Keil u: Delitzsch, Bibl. Komm.[4] 1885.

Volkes auf betendem Herzen tragen.“ Dagegen gibt Delitzsch in den Pss. 44. 108 die nationale Bedeutung zu. Eine ähnliche gegensätzliche Stellung gegenüber der Personifikation des Sängers nehmen auch Schegg,[1] Thalhofer, Lesètre und Hoberg ein. Bemerkenswert ist die Erläuterung, welche Schegg, der die grösste Zahl kollektiv gefasster Psalmensänger kennt (Pss. 9. 44. 22. 65. 69. 71. 102. 109. 115. 119), zu Ps. 109 gibt: „Wenn der Sänger von seinen Widersachern im allgemeinen redet, dann aber sobald die Verfluchung beginnt, auf Einen übergeht und dabei stehen bleibt, so berechtigt dieses nicht zu dem Schlusse, dass er einen Einzelnen besonders gemeint und hervorgehoben habe. Es liegt in der Natur des Dichters zu individualisieren. Wie er von sich als einem Einzelnen redet, so stellt er sich auch einen Einzelnen gegenüber. Wir müssen zudem beachten, dass die Psalmen einen erbaulichen Zweck haben. Was der Betende sagt, sollen auch die Leser und Mitbeter sagen können. Das drängt zu einer idealen Haltung des Liedes. Dem Einen Gerechten tritt der Eine Gottlose gegenüber.“[2] Dies die Rechtfertigung der Auslegung, deren Schwerpunkt in diesen Kreisen hauptsächlich im praktischen Interesse gelegen ist; die Erklärung soll meist liturgischen und erbaulichen Zwecken dienen (Thalhofer, Schegg, Wolter). Deshalb tritt der ethische und ascetische Gehalt der Psalmen in den Vordergrund der Interpretation. Berechtigt ist diese Methode, wenn die Verfasser

[1] Schegg, Die Pss.,[2] Münch. 1857.
Thalhofer, Die Pss.[5], Reg. 1889.
Lesètre, le livre des psaumes. Paris 1883.
Hoberg, Die Pss. nach der Vulg. erklärt. Freib. 1892.
Walter, Psallite sapienter. 5 Bd. Freib. 1869—1890.

[2] Hoberg zu Ps. 118: „Die Verse 5—7; 10—13; 17—18; 21—22; 28 haben eine sehr subjektive Färbung, das Heil des Volkes ist individualisiert, der einzelne Beter fühlt sich dadurch mehr als Mitglied der Gesamtheit.“ Warum nur in diesem Psalme? Zu Ps. 130 bemerkt derselbe: Die VV. 1—5 scheinen Bitte (V. 1—3) und Vertrauen (V. 4—5) eines Einzelnen zu sein: er ist im Unglück infolge seiner Sünden und betet um Hilfe; in derselben, durch die Sünde herbeigeführten, unglücklichen Lage befindet sich das ganze Volk (V. 6—8). Jedoch ist man berechtigt, den ganzen Psalm zu verallgemeinern?“ Ja, nicht nur berechtigt, sondern gezwungen. Die kollektive Fassung fordert die Einheit des Liedes und sein Gedankengang, insbes. das Verhältnis der VV. 7—8 zu 5—6; die Deutung auf Israel allein macht das Lied verständlich.

von Anfang an die Erbauung der Gemeinde im Auge gehabt, die Psalmen also zu gottesdienstlichem und privatem Gebrauche verfasst haben.[1]

Darin liegt ein wertvolles Zugeständnis; im Grunde bedeutet es die Preisgabe der geschichtlichen Auslegung. Dem widersprechen zwar die obigen Erklärer prinzipiell, aber die Praxis stimmt nicht immer mit der Theorie. Doch ist damit noch nicht die Frage entschieden, ob das einzelne Mitglied der Gemeinde oder diese selbst als Subjekt dieser Lieder vom Verfasser ins Auge gefasst sei. Wie oben gezeigt, hat die gläubige Exegese sich für die erstere Möglichkeit entschieden. Dies scheint verursacht durch eine falsche Auffassung des Inhaltes der Psalmen, der, mit modernen Begriffen interpretiert, in jene alten Zeiten übertragen wird. Allein es ist nicht recht begreiflich, wie solche allgemeine gottesdienstliche Gesänge zu David's Zeiten, unter der Regierung Salomon's und der späteren Könige, den hochbedeutsamen Zweck erfüllt haben sollen, Israel im Gebete an seinen Herrn zu ketten. Jene Zeit, wo der Götzendienst von allen Seiten Israel zu verführen droht, wo die Propheten mit der ganzen Macht des Wortes Israel durch den Hinweis auf den künftigen Messias vor dem Abfalle und der Gleichgültigkeit zu bewahren strebten, jene Periode bedurfte wohl Gebete mit konkretem Inhalt, nicht abstrakte Gebetsformulare. Wenn man recht zusieht, haben auch die Psalmen in der That einen viel bestimmteren, konkreten Inhalt; so lange dieser nicht erkannt, muss auch die Lösung der Frage über das betende Ich unentschieden bleiben.

---

[1] Thalhofer (l. c. z. Ps. 68(69) möchte, gegen eine individuelle Auslegung, annehmen, „Dav. habe das Lied ganz speziell für den Gottesdienst verfasst, und dabei nicht einen Einzelnen, sondern den leidenden Gerechten im Auge gehabt; er wollte ein Flehgebet dichten, das für alle schwer leidenden Gerechten in der Gemeinde Israels tauglich wäre, und nahm daher in seiner Schilderung des Leidens Züge aus verschiedenen Leidens-Situationen auf, deren er selbst viele aus eigener herber Erfahrung kannte.“ Vgl. dazu Dursch, Allg. Comm. über die Pss., Karlsr. u. Freib. 1842, der die Pss. von David für den kultischen Gebrauch „verfertigt“ sein lässt; bes. gilt dies vom 3—5 Buch, wenn auch durch andere Verfasser hergestellt; darum auch der allgemeine, geschichtlich nicht bestimmbare Charakter der meisten Pss. (l. c. p. 96. Cobl. l. c. 5 f.).

Das Hauptbedenken aber muss der Versuch erregen, David in seinem Leben und Leiden in die Psalmen hinein zu interpretieren. Die uns bekannte Geschichte Davids zeigt uns den König Israels zwar als einen treuen Freund, als tapferen, zielbewussten Fürsten, auf dessen Lebensführung, besonders in den späteren Jahren, seine religiösen Anschauungen Einfluss gewannen. Aber jene ununterbrochene Kette von Leiden und Prüfungen, wie die davidischen Psalmen in ihren Klagen uns verraten, kann mit der Geschichte Davids aus den historischen Büchern nicht in Einklang gebracht werden. Der siegreiche Kriegsfürst, mit all den Tugenden, aber auch all den Makeln einer Heldenzeit umkleidet, passt kaum zu der demütigen Gestalt des Psalmensängers, der, seiner Unschuld und Gerechtigkeit sich bewusst, nur vom Herrn Hilfe und Rettung erwartet.[1]

Es ist notwendig, an dieser Stelle auch die sogenannten „messianischen" Psalmen kurz zu berühren. Während man ehedem, besonders vor der Reformation eine ziemliche Anzahl solcher Psalmen, d. i. jene, in denen der Messias selbst redend eingeführt wird, kannte, ist ihre Zahl in unserer Zeit erheblich gesunken; nur die theokratischen Psalmen 2. 72. 110, sowie der Leidenspsalm 22 werden unter den gläubigen Exegeten, jedoch nicht ohne Ausnahme, noch dahin gerechnet; die übrigen, ehedem direkt messianischen Psalmen werden heute meist typisch

---

[1] „Wenn die Psalmen 9; 11; 37 den Zustand der Dinge zur Zeit Davids darstellen, dann sind die Samuelisbücher die parteiischesten unter den Geschichtsbüchern, und die Regierungszeit des Sohnes Isais war nicht das goldene Zeitalter, als das es allen nachfolgenden Zeitaltern erschien." (Smith Rob., Das alte Test., übers. von Rothstein. Freib. u. Leipz. 1899 p. 202). Z. Geschichtsdarst. d. Chronik vgl. Scholz, Esther. Würzb. 1892 p. 130; Comm. z. Pred. Leipzig 1901 p. 19. „Proverbien, Prediger und Sapientia sind nach den Überschriften von „Salomo" verfasst. Allein es ist, wie schon Hieronymus erkannt, zu klar, dass „Sapientia" nicht den König Salomo zum Verfasser haben kann, so wenig als der grösste Teil der dem König David zugeschriebenen Psalmen den König David, so wenig als das in den Psalmen genannte Jerusalem das am Cedron gelegen sein soll. Die Rede wird dem Friedensfürsten Salomo, dem Messias, dem Lehrer, in den Mund gelegt, wie die Psalmen dem Sohne Davids, der schon bei Hos (3,5) ohne nähere Bestimmung „David" heisst. (Scholz A., Rektoratsrede, Würzb. 1893 p. 23.)

(-messianisch) aufgefasst.[1] „Es ist dies jene Art der theologischen Vermittlung, für welche es charakteristisch ist, dass man die Sache selbst aufgiebt und sich bei einem Surrogate beruhigt, und welche in dem Zeitalter der Surrogate, in dem wir leben, begreiflicher Weise viel Glück gemacht hat.“ Damit hat Stade treffend die Verwerflichkeit dieser Ausflucht gekennzeichnet (cfr. auch Theodor v. Mopsueste p. 26 dieser Abhandlung). Es kann und darf nicht bestritten werden, dass in den so bezeichneten Psalmen (vornehmlich Ps. 16. 40. 69. 109) die messianische Idee und Hoffnung ganz besonders deutlich zum Ausdruck kommt, dass das betende Ich Inhaber und Träger dieser Hoffnung ist. Es muss darum eine Vermittlung zwischen der messianischen Zeit und der Entstehungszeit der Psalmen, zwischen dem Messias und dem zeitgeschichtlichen Sänger, hergestellt werden. Inwieweit dies möglich, soll noch dargelegt werden; hier sei nur auf zwei Bedenken aufmerksam gemacht, welche eine solche Ausnahmestellung einiger Lieder hervorrufen muss. 1. Die Analogie mit anderen Psalmen in Terminologie und Ausdruck scheint darauf hinzudeuten, dass die Betenden identisch seien (cfr. Ps. 22 mit Ps. 35). Ist auch die Gefahr und Bedrängnis nicht immer in derselben klaren und deutlichen Weise gezeichnet, so verraten doch entlehnte Ausdrücke und Wendungen, dass es sich hier, wie dort, um dieselbe Lage handelt. 2. Besonders aber spricht die psychologische Unmöglichkeit gegen diese Ausnahme mitten unter den davidischen Liedern. Es soll hier gar nicht betont werden, dass ein so tiefer Blick in die Oekonomie der Erlösung, eine so genaue Kenntnis der Leiden des Messias auf Davids Leben den gewaltigsten Einfluss ausgeübt haben müsste, der darum auch dem Gesamtbilde des grossen Königs ein anderes Gepräge verliehen hätte, als das uns überlieferte. Das aber muss jede objektive Betrachtung zugestehen, dass alle Gebete und Bitten dessen, der messianisches Leben und messianisches Leid geschaut, durchdrungen und getragen sein müssen

[1] vgl. Schegg l. c. zu Ps. 69(68): Dieser ist nur eine indirekte, mittelbare Prophetie auf Christus, insofern David in seinen Leiden und Trübsalen Typus des leidenden Messias und sein Leben gleichsam ein Spiegel des Lebens Christi; aber eine gottgewollte Übereinstimmung ist diese. „Aber diese Erfüllung ist keine vorhergesagte, sondern vom Geiste Gottes intendierte, und erst nach ihrem Eintreten für uns zu erkennen“ p. 267 f.

von jenem erhabenen Gedanken. Dazu kommt noch, dass David in jenen siegesfrohen Tagen, wo dem Volke Israel zum ersten Male die nationale Idee in ihrer ganzen Bedeutung bewusst geworden, bei diesem sicherlich kein Verständnis finden konnte für einen leidenden Messias.[1]

Demnach ergibt sich als wichtigstes Resultat: 1. Die Psalmen spiegeln die geschichtlichen Verhältnisse der davidischen Zeit nicht ab, und darum kann David seine persönlichen Empfindungen nimmermehr in diesen Liedern zum Ausdruck gebracht haben.

2. Der messianischen Idee muss entweder ein weit grösserer Spielraum gewährt werden, oder sie bedarf weiterer Einschränkung; messianische Psalmen in dem gewöhnlichen „ausschliessenden" Sinne sind inmitten ganz allgemein gehaltener Gebete und Lieder undenkbar.

§ 5.
Kritik der Individualtheorie im allgemeinen.

Aus der bisherigen Darlegung dürfte wohl zur Genüge erhellen, dass keiner dieser Versuche den Anspruch erheben kann, eine vollkommene Lösung des Problems zu bieten, ein volles Verständnis der Psalmen erzielt zu haben. Es drängt sich nun die Frage auf, ob überhaupt eine individuelle Deutung möglich, dem Inhalt und der Form des Psalters entsprechend sei, oder mit anderen Worten: Haben wir in den Psalmen wirklich nur das Produkt der lyrischen Dichtkunst, nur lyrische Ergüsse einzelner Individuen des alten Bundes, also eine Dichtung streng subjectiver Natur zu erblicken?

---

[1] „Eine Leidensweissagung aus der Zeit oder aus dem Munde des siegreichen, alle seine Feinde niederwerfenden Königs David ist undenkbar, und wäre nicht nur jener Zeit, sondern nach Jahrhunderten nachher unverständlich geblieben" (Scholz, Rektoratsr. l. c. p. 24). Erst als die Chaldäer Israel überschwemmten, als das Königtum zerfiel, erst im Exil konnte das Volk allmählich solchen Weissagungen Verständnis entgegenbringen; man darf eben nicht vergessen, dass es auch in der Offenbarungsreligion eine geschichtliche Entwicklung gibt, für die das Wort von Scholz (l. c.) „Die Männer geöffneten Auges sind die Interpreten ihrer Zeitgeschichte" den Schlüssel bildet.

1. Dagegen sprechen schon vom allgemein religionsgeschichtlichen Standpunkt aus die triftigsten Gründe. Eine solch individuelle Frömmigkeit, wie sie hier der Psalter ausdrücken soll, hat in Israel nie bestanden, wenigstens nicht bis in die letzten Jahrhunderte hinab. Der Grundcharakter der semitischen Religion ist der der religiösen Gemeinschaft, der Einheit des Volkes in seinem Gott, ein Gedanke, ohne den die semitische Religion überhaupt, und Israels Religion insbesondere, unverständlich bleibt. Das einzelne Individuum hat an dem Segen seines Gottes nur als Glied der Gemeinde Anteil, und wenn es für sich etwas begehrt, will und muss es dasselbe mit der Nation erhalten.

Die Psalmen sind nicht nur nicht das Erzeugnis eines nach dem Exile mehr und mehr erwachenden Individualismus; sie sind vielmehr aus Kreisen hervorgegangen, wo Frömmigkeit und wahrer Nationalgeist und Gemeinsinn mit der ganzen Kraft des religiösen Gemütes sich wehrte gegen starre Gesetzesformeln und pharisäischen Egoismus, der eigentlichen Wurzel des späteren jüdischen Individualismus.

2. Die vielseitige Zustimmung, welche die Individual-Hypothese in unserer Zeit gefunden hat, scheint vor allem in den Verfasserangaben der Überschriften gegründet zu sein. Obwohl deren Authentie von der Kritik mit den stärksten Gründen bezweifelt, zum grössten Teile ganz zurückgewiesen worden, liess man sich doch dadurch verleiten, das Ich des Psalmes mit dem Verfasser zu identifizieren, also individuell zu deuten. Ist es denn überhaupt der Zweck der Überschrift, den Verfasser des Liedes anzumerken? Dies scheint evident erwiesen durch die historischen Beischriften. Von den musikalischen und liturgischen Bemerkungen darf man fast zweifellos behaupten, dass sie aus der Zeit der esranischen Restauration stammen. Sie wurden wahrscheinlich erst beigesetzt, als die einzelnen Sammlungen zu liturgischen Gesangbüchern veranstaltet wurden. Derselben späten Zeit gehören auch die geschichtlichen Überschriften an. Der Inhalt dieser Psalmen, besonders jener in der II. Sammlung, kontrastiert in so auffallender Weise mit den aus den Samuelisbüchern entnommenen geschichtlichen Berichten, mit den dort gezeichneten Charakteren der betreffenden Persönlichkeiten, dass Rob. Smith die Behauptung aufstellen konnte: „Die Echtheit der historischen Überschriften in Pss. 52. 54. 59 festhalten be-

deutet einen absoluten Mangel selbst an den Elementen geschichtlichen Urteils."[1] Diese Überschriften sind nach Art der Midraschim gebildet und verlangen darum eine dieser Form entsprechende exegetische Behandlung, können aber nimmermehr als Quellen wirklicher Geschichtsdarstellung angenommen werden.

Auch die in den Überschriften genannten Namen verdanken ihre Entstehung den späteren Sammlern. Das beweist der Umstand, dass LXX und der masorethische Text erheblich von einander abweichen in der Zahl der „David" zugeschriebenen Psalmen — (mehr in LXX: Pss. 33; 43; 67; 71; 91; 93—99; 104; 137; weniger: Pss. 122; 131; 124; 134 — woraus man die Tendenz, den Namen „David" zu mehren, wohl erschliessen dürfte). Ausserdem verlangt die ausserordentlich häufige Wiederholung desselben „Autors" eine Erklärung. Vergebens suchen wir in den übrigen historischen, prophetischen und poetischen Schriften eine entsprechende Analogie. Verdächtig ist diese häufige Nomination auch weiterhin, weil fast nur David und mehrere seiner Zeitgenossen erwähnt werden, während man die doch der jüngsten Vergangenheit angehörenden Dichter nicht mehr kennt. Die Berufung auf die allmähliche Entstehung der Sammlung erklärt hier nichts, da die letzte, endgültige Redaktion dies ohne Zweifel geändert hätte.

Lagarde hat in seinen Orientalia (II 1880 p. 23) auf diese Beobachtungen hin bereits die Vermutung ausgesprochen, diesen Überschriften eigne eine liturgische Bedeutung: „Ich vermute לאסף wie לבני קרח und alle ähnlichen Ausdrücke haben den Psalm der Aufführung durch eine bestimmte Riege der Tempelmusik zugewiesen (dies ist alt) . . . לדוד ist mir kein Hindernis, es konnte im Tempelchor die eine Abteilung nach „David", die andere nach „Heman" oder „Core" oder sonstwem heissen." Jakob hat in seinen „Beiträgen zu einer Einleitung in die Psalmen"

[1] R. Smith l. c. p. 204: Saul wird dargestellt als ein Mann, der alle frommen und guten Seelen verfolgt und zu grunde richtet — David als ein frommer, hilfloser Dulder, der mit den Seinen nur auf die Hilfe Jahve's vertraut. Die Gottlosen nehmen überhand, die „Stillen im Lande" dulden. Und doch war David ein König, der auf seinem Throne richtet und auf strenge Gerechtigkeit und strenges Gericht hält. Vgl. noch Driver, Einl. i. d. Litt. d. A. T., deutsch v. Rothstein. Berl. 1896 p. 403 ff.

diese Andeutung etwas weiter ausgeführt: „Wir halten es für diskutierbar, dass לדוד von Anfang an weder den Dichter noch den Besungenen hat bezeichnen sollen, dass es also weder „von" David, noch „über" David heisst, sondern eine tempelliturgische Bezeichnung ist... Welchen liturgischen Sinn לדוד habe, das wissen wir freilich nicht anzugeben, so wenig damit selbstverständlich die Frage nach Davidischen Psalmen entschieden wird."[1] Diese geistreiche Vermutung wäre allerdings geeignet, viele Schwierigkeiten zu lösen; noch fehlt hier aber jede Bestätigung von seiten der jüdischen Überlieferung. Besser liesse sich darum mit Scholz annehmen „die Psalmen seien dem Sohne Davids in den Mund gelegt, der schon bei Hos. (3,5) ohne nähere Bestimmung „David" heisst." Wie dem auch sein mag, jedenfalls bieten die „Verfasserangaben" keine Gewähr noch sichere Stütze für die individualistische Theorie.

2. Ist der Gerechte der Psalmen wirklich eine bestimmte historische Persönlichkeit, dann kann der Psalmist unmöglich vor dem Vorwurf der „Selbstgefälligkeit", „Selbstgerechtigkeit" und „Selbstüberhebung" freigesprochen werden. Die vielen Stellen, welche die lautere Unschuld und Gerechtigkeit des Betenden selbst der unerbittlichen Strenge des göttlichen Gerichtes ohne Zagen und Zaudern unterwerfen, und gerade ob dieser Gewissheit der eigenen Rechtschaffenheit des Herrn Hülfe mit unerschütterlichem Vertrauen erwarten, diese Stellen sind zu klar, zu präcis, als dass sophistische Umdeutung sie zu beseitigen vermöchte (cfr. Pss. 7,4.5; 26,1.2; 35,27 u. v. ö.). Die Beschränkung dieser Unschuldsbeteuerung auf den gerade drängenden Fall, die seit Chrysostomus und Theodoret gang und gäbe geworden ist, scheitert am jüdischen Vergeltungsglauben (cfr. I. Chr. 10,13 f., II. Chr. 16,6 f., II. Chr. 20,35 ff., 28,1 ff. u. s. w. Dafür zeugt ja die ganze Bearbeitung der Geschichte Israels in der Chronik). Abzuweisen ist diese Makel jedoch dann, wenn Gerechtigkeit nicht als sittliche Tugend, sondern als Folge der Bundestreue Israels gefasst wird, der Treue in jenem Bunde, der zwischen Gott und seinem Volke auf ewig geschlossen. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung liefern die Psalmen selbst, wenn der Betende dort von seiner Errettung den Eintritt

[1] Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 16 p. 161.

des messianischen Heiles erwartet. Dann kann das redende Ich nur der Knecht Jahve's im Sinne des Jes. 40—66 sein.

3. Für die christlichen Interpreten liegt weiter bei der geschichtlich-persönlichen Fassung des Subjektes eine unlösbare Schwierigkeit in den sogenannten „Fluchpsalmen", welche von jeher den Feinden der Offenbarung so wirksame Angriffspunkte geboten. Musste doch selbst der gelehrte Haneberg gestehen: „Indessen scheint eine Klasse von Psalmen, sowie eine Anzahl von einzelnen Stellen jedenfalls unter die Antiquitäten zu gehören, welche nie neu werden können, nämlich die Fluchpsalmen. Sie bleiben in dem Psalter als Denkmäler der alten Zeiten stehen." (Geschichte der Offb. p. 356). Dieses herbe Urteil kongruiert kaum mit den Citaten des neuen Testamentes. Wenn diese Psalmen „dem Geiste des Christentums zuwider lauten," wie dürfen sie dann von inspirierten Organen auf Christus angewendet werden? Haitzmann S. I. (Z. f. kath. Theol. 1896 p. 614) sucht diese Schwierigkeit durch ein radikales Experiment aus dem Wege zu räumen, in dem er aus Ps. 108 (9), dem schauerlichsten Fluchpsalm, die betreffenden Stellen, VV. 6—20, als interpoliert ausscheidet. Wäre nun vielleicht auch diese Elimination exegetisch zu rechtfertigen, so bliebe doch die ganze Frage unberührt, wenn es nicht möglich ist, alle Verwünschungen in den Psalmen als Interpolationen auszumerzen; denn der 109. Psalm ist nur das letzte Glied einer aufsteigenden Reihe von Fluchpsalmen (cfr. Pss. 35. 69. 109). Ferner bedürfte auch die Aufnahme solcher Glossen der Rechtfertigung; cfr. v. Scholz A., Prediger Leipz. 1901 p. XX. Happel, bibl. Stud. VI., Freib. 1901, p. 33. Der Rekurs auf die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Feindesliebe ist doch eine gewagte Entschuldigung und dient kaum zur Apologie von inspirierten Schriften.

4. Die nämlichen Psalmen bergen noch ein weiteres gravierendes Moment gegen ein individuelles betendes Subjekt. An die Errettung einer einzelnen geschichtlichen Persönlichkeit können unmöglich jene unberechenbaren Folgen geknüpft werden, wie sie z. B. in den Pss. 22. 35. 69. 88 in thatsächlichem Zusammenhang mit der Rettung des Redenden gebracht werden. Solche Erwartungen, wie Bekehrung der Völker, Erfüllung der den Vorfahren gegebenen Verheissungen konnte auch ein David, ein Jeremias, ein Hiskia nicht von seiner persönlichen Wohl-

fahrt abhängig machen. Eine Abschweifung von der eigenen Person zu einer anderen ist durch die einheitliche Gedankenverknüpfung ausgeschlossen. Man hat darum auf das poetisch erregte Gefühl, auf die zu idealem Schwunge erhobene dichterische Stimmung hingewiesen. Allein der schleppende Gang, die Breite der Darstellung gerade in diesen Psalmen weist diesen Erklärungsgrund selbst genugsam zurück. Und wie sollte sich bei dieser Auslegung die Aufnahme in den Kanon erklären lassen? Wenigstens verstanden jene, welche sie vollzogen, diese Lieder ganz anders.

5. Zu demselben Resultat führt die weitere Beobachtung, dass in der Mehrzahl der Psalmen die verzweiflungsvolle Klage urplötzlich, ganz unvermittelt zum Jubel über die erfahrene Rettung umschlägt. Diese plötzlich auftretende Gewissheit der Erlösung, die bereits die jubelnden Dankesworte auf die Lippen drängt, bleibt bei einem unbekannten Dulder jedenfalls unerklärlich, (weil durch die Erfahrung des täglichen Lebens nicht bestätigt), zumal ja der Sänger von einer so zahlreichen Rotte von Frevlern und Abtrünnigen, ja von ganzen Völkern bedroht und bedrängt wird, dass eine Rettung nur möglich erscheint durch einen ausserordentlichen Eingriff der göttlichen Allmacht (Pss. 7; 9; 18 u. a.; z. E. cfr. auch Jer. 30,7; Hos. 13,14 u. ö. in eschatol. Texten).

6. Diese sachlichen, aus dem Inhalt selbst geflossenen Bedenken werden unterstützt durch formelle, sprachliche Eigentümlichkeiten. So findet sich häufig, auch in solchen Psalmen, die ein besonderes individuelles Gepräge tragen, offenbare Beziehungen auf ein Kollektivum: vgl. Pss. 3,9; 5,13; Pss. 7,11^{b}; 30,5 u. v. ö. Nicht selten tritt auch ein plötzlicher Wechsel von Singular und Plural ein: Pss. 7,2. 3. 13—18; 11,1—2; 44,5. 7. 16; 118; 123,1 u. v. ö. Hier könnten noch die schon erwähnten vielfachen Wiederholungen gleicher Ausdrücke und Wendungen angezogen werden, welche dem Psalter scheinbar eine gewisse Monotonie aufdrücken, also die Annahme verschiedener Sänger wenigstens verdächtig erscheinen lassen.

7. Endlich kann auch der bisherige Erfolg dieser Erklärungsmethode durchaus nicht zu ihrer Empfehlung dienen. Es ist wirklich eine erstaunliche Gelehrsamkeit aufgewendet worden, die einzelnen Persönlichkeiten des Psalters zu eruieren. Von

David an, dem unvergleichlichen Sänger Israels, bis herunter zu dem „Friedens"fürsten Alexander Jannäus ist fast jede der hervorragendsten Personen Israels mit dem Gerechten der Psalmen in Verbindung gebracht worden. Diese grosse Verschiedenheit der Lösungen hat die Aufstellung einer neuen Hypothese mächtig gefördert und so ein besseres Verständnis der Psalmen wenigstens angebahnt.

II. Abschnitt.

Die Personifikationstheorie.

§ 1.

Geschichtliche Entwicklung von Rosenmüller bis Smend.

1. Die individualistische Deutung des betenden Ich in den Psalmen war in der älteren Exegese nicht soweit ausgedehnt worden, wie in der neueren Zeit; jene Richtung, die den Dichter im Namen des Volkes oder der Kirche beten lässt, war bereits in der ältesten Zeit vertreten, und wurde erst zurückgedrängt durch die besondere Betonung des geschichtlichen und grammatischen Schriftsinnes. Auch hier wirkt de Wette's Commentar epochemachend, trotzdem er selbst Gegner der Personifikation war; denn die Idee, dass Nationalunglück die geschichtliche Basis der Psalmen bilde, musste ja schliesslich, wenn sie sich als wahr erwies, das beste Argument gegen die Individualtheorie abgeben. Dieser Gedanke scheint bereits auf Rosenmüller eingewirkt zu haben. Beeinflusst vielleicht auch noch durch das Studium älterer Werke gelangt er nämlich zu dem Ergebnis, dass das Subjekt zahlreicher Lieder nur die personifizierte Gemeinde sein könne. „Accensendus, bemerkt er zu Ps. 88,[1] videtur hic psalmus eorum numero, in quibus populus Hebraeus exilii miseriis, oppressus de iis, sub singuli hominis graviter afflicti persona conquestus inducitur." „Sub singuli hominis persona" lässt er auch in den Pss. 17. 23. 71. 88. 102. 116. 120. 131. 140. 143 das Volk sprechen. Es ist dieses Resultat Rosenmüllers, ebenso wie das Rudingers, um so mehr der Beachtung wert, als er mehr philologisch, denn theologisch, den Psalter zu erklären

[1] Rosenmüller, scholia in V. T. III 1831 ps. 88.

sucht, mit der ausdrücklichen Erklärung, kein anderes exegetisches Prinzip bei der Auslegung gebrauchen zu wollen, wie es der Exeget griechischer und römischer Klassiker anzuwenden gezwungen sei.[1]

2. Das theologische Moment, das bei Rosenmüller allzusehr vernachlässigt ist, ein schwerwiegender Fehler bei einem so eminent religiösen Schriftteil, wie es die Psalmgebete sind, verstand Hengstenberg bei allem Streben nach philologischer Akribie weit besser zu wahren. In seiner „Christologie des alten Testamentes" (Berl. 1834) hatte er sich allerdings vom apologetischen Eifer zu einer allzu gesuchten „christlichen" Interpretation der „messianischen" Psalmen verleiten lassen. Durch die herbe Kritik der Fachgenossen zu einer neuen Untersuchung gedrängt, stellte er in seinem Psalmenkommentar (Comm. z. d. Pss.[2] 1849ff.) die neue Hypothese auf, die Psalmen seien „aus der Person, der Seele des Gerechten" gedichtet: „Weil alle vorhandenen Erklärungen — schliesst er seine Erläuterung zu Ps. 22 — von mächtigen Schwierigkeiten gedrückt werden, sehen wir uns auf einmal dem Gebiete der Verlegenheit und des Zweifels völlig entronnen, sobald wir den Psalm auf die ideale Person des Gerechten beziehen, die in den Psalmen häufiger redend auftritt, als jede andere, so dass nur Unkunde gegen diese Erklärung den Vorwurf der Willkürlichkeit erheben konnten." (l. c. II Ps. 22; cfr. Pss. 6. 16. 22. 35. 38. 40. 41. 69. 70. 71. 102. 109 u. a.). Wie er diese Lösung verstanden haben will, legt er näher dahin aus, „dass die hl. Sänger von Anfang an bei der Darlegung ihrer eigenen Empfindungen den Zweck der Erbauung der Gemeinde ins Auge fassten" (l. c. I p. 53). „Denn die Psalmenpoesie hat ... einen durchaus öffentlichen Charakter, der Sänger tritt auf als Interpret der Empfindungen der Gemeinde" (l. c. IV p. 550). Denn wir haben in den Psalmen nicht die absichtslosen und unvorsichtigen Ergüsse subjektiver Empfindungen vor uns, sondern sie sind sämtlich von vorneherein bestimmt zum Gebrauch im Heiligtum, die

[1] „Quae interpretandi ratio, qua una eademque oratione, dispari sensu accepta, plures simul eventus, disiunctos tempore, natura dissimiles designare statuatur, ab omnibus rectae interpretandi artis praeceptis ita aliena est, ut qui in Graeco aut Romano aliquo scriptore adhibere illam, velit, is in communem prudentiorum reprehensionem incurreret" l. c. ps. 16.

Sänger treten mit klarem Bewusstsein als Interpreten der hl. Empfindungen der Gemeinde auf, als Organe Gottes zur Veredlung ihrer Empfindungen (l. c. IV p. 640). Trotz dieses Grundsatzes schliesst der Verfasser das Individuell-Geschichtliche keineswegs ganz aus, zumal gerade dieses einen Beweis für die gefährdete davidische Autorschaft abgibt, denn „nur einer durfte das Individuelle stärker hervortreten lassen ... David." Persönliches findet sich im Psalter nur in Beziehung auf ihn, als das Haupt der Gemeinde (l. c. IV p. 540).

Diese letzte Wendung muss überraschen; wie kann Hengstenberg David ohne stichhaltigen Grund die Prärogative zuschreiben, allein seine persönlichen Interessen im Psalter in etwa hervorleuchten zu lassen, während die übrigen Sänger ihre subjektiven Empfindungen und Gefühle zurückgedrängt haben sollen? Man merkt zu leicht den entscheidenden Grund, welcher diese Ausnahme bedingt und, den Überschriften entsprechend, die „versteckten" Beziehungen aufspüren hilft. Auf solch ungerechtfertigte Weise Überschriften und davidische Autorschaft retten, heisst sie jedoch erst recht jeder Kritik ausliefern.

Es liegt ferner sicherlich den Verfassern der Psalmen ganz und gar ferne, den einzelnen Gliedern der Gemeinde das abstrakte Ideal eines Gerechten als erstrebenswertes Vorbild vorzuführen. Israel ersehnt, erfleht und erhofft die Realisierung der Gerechtigkeit nur im Immanuel, der seinem Volke, und somit auch dessen einzelnen Gliedern, die Fülle der Gerechtigkeit und des Friedens erst verleihen wird (cfr. Ps. 72). Die Verwirklichung dieser Hoffnung, um die in den Psalmen gebetet wird, hängt nicht in erster Linie von der Gerechtigkeit des einzelnen, sondern von der Gesetzestreue des ganzen Volkes ab. Zudem wäre es wohl eine sonderbare Idee, sich selbst in einem flehentlichen Gebete um Hilfe (z. B. 22) als Ideal der Gerechtigkeit und Unschuld hinzustellen, und eben deshalb von dem allwissenden Gott weltumstürzende Folgen von der eigenen Errettung zu erwarten, wie dies der konkrete Inhalt dieses und der meisten Psalmen fordert. Darum muss diese Auffassung Hengstenberg's und Lengerke's,[1] der ebenfalls zahlreiche Indivi-

[1] vgl. Lengerke, Pss. 1847; cfr. Pss. 16. 17. 19. 22. 28. 31. 38. 55. 142. — Wesentlich neue Gesichtspunkte bieten beide Lösungen nicht; denn die von ihnen vertretene Ansicht ist kaum wesentlich verschieden von der

duallieder „im Namen aller Gerechten“ sprechen lässt, allerdings mit viel späterer historischer Datierung, zurückgewiesen werden.

3. Bisher hatte man bei dem heftigen Streit um davidische und nicht davidische Autorschaft der Psalmen allzuviel Rücksicht auf die geschichtliche Entstehung der einzelnen Lieder genommen, und das Interesse, durch eine geschickte historische Fixierung die eigene These zu stützen, liess eine Verständigung der Exegeten nicht aufkommen. Es war darum unbedingt notwendig, eine geschichtlich sichere Basis zu gewinnen, um auf objektiver Grundlage eine einheitliche Lösung zu finden. Hengstenberg und Lengerke hatten bereits das Bedürfnis gefühlt und dunkel geahnt, woher allein ein neuer Gesichtspunkt gewonnen werden könne. Aber erst Olshausen hat dies Prinzip klar erkannt, und als Grundsatz der Erklärung aufgestellt: Der Psalter ist das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels. Davon ausgehend deutet Olshausen das betende Ich auf das israelitische Volk: „Ist die Deutung auch nicht immer unzweifelhaft, so gibt es doch wenige Psalmen, die eine Deutung auf die Gemeinde der Frommen nicht bequem gestatteten; darum sind die Psalmen von Anfang an für den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde bestimmt ... denn sie verdanken mit wenigen Ausnahmen den Verhältnissen der Gemeinde ihren Ursprung.“[1] Die singulare Redeweise kann gegen diese Auffassung nicht geltend gemacht werden; denn „dieser Umstand ist unverfänglich, und wird teilweise aus einer durchgeführten Personifikation der Gemeinde, teils vorzugsweise daraus zu erklären sein, dass in Gesängen, die für den gemeinsamen Gottesdienst bestimmt waren, jeder einzelne Teilnehmer vom Verfasser auch als solcher Teilnehmer derselben Erfahrungen, Empfindungen und Bedürfnisse betrachtet werden darf.“ Demnach betet also die Gemeinde, und zwar, die Gemeinde der Frommen, des wahrhaft frommen Teils der Nation, unterschieden nicht blos von den Heiden, sondern auch und vor allem von den abtrünnigen Brüdern und Glaubensgenossen im eigenen Lande.“ (l. c.)

vieler K. VV. und mittelalterlichen Exegeten, wenn diese „quemlibet iustum“ betend einführen. Beide gehen von dem christlichen, moralischen Begriff der Gerechtigkeit und einem dieser Auffassung entsprechend bestimmten Inhalt aus.

[1] Olshausen im kurzgef. exeg. Hdb. Bd. XIV. 1853 p. 3 f.

Diese letzte Beobachtung hat den so scharfsinnigen und vorsichtigen Forscher zu einem verhängnisvollen Schritt verleitet, indem er diesen scharf markierten Gegensatz zwischen den Frommen und Gottlosen nur in den syrisch-makkabäischen Kämpfen und Verfolgungen wiederzufinden glaubte, damals wo der eindringende Hellenismus den alten Glauben bereits zu untergraben drohte. Diese Voraussetzung, dass ein solcher Zwiespalt nur in diesen Religionsverfolgungen bestanden haben soll, kann doch unmöglich auf Wahrheit beruhen; ebensogut würde diese Situation in die ersten Zeiten nach der Rückkehr verlegt werden, wo der Mangel einer strengen nationalen Organisation im religiösen Leben des Volkes nicht zum wenigsten sich fühlbar machen müsste.[1]

4. Die Hypothese selbst aber, dass der Psalter als Gemeindegesangbuch, also die Psalmen als Gemeindelieder aufzufassen seien, dass der Einzelne die Empfindungen, Hoffnungen und Wünsche des ganzen Volkes, jedoch individuell zum Ausdruck bringe, war vom Urheber nicht genügend begründet worden; er hatte sich mehr vom subjektiven Gefühl leiten lassen, mehr oder minder von dem Eindruck, den diese Gesänge auf ihn ausübten. Trotz dieser mangelnden Beweisführung fand Olshausens Idee rasch Beifall. Eduard Reuss bekennt sich in seiner „Geschichte der hl. Sch. d. A. T." (Braunschw. 1881) bereits zu demselben Grundsatz: „Am allerwenigsten darf man sich durch den Umstand leiten lassen, dass sehr häufig, ja überwiegend in den Psalmen die Dichter ihre Person in der Einheit einführen, und daraus schliessen, es sei von ihnen selbst die Rede. Zugegeben mag werden, dass manche Lieder ursprünglich zunächt einer blos persönlichen Stimmung Ausdruck zu leihen gesprochen waren, und später erst für geeignet erkannt

[1] vgl. Mal. 3,13—21. Der Parteigegensatz war schon gegeben mit dem Entstehen der jüdischen Gemeinde. Besonders in der Zeit unter Esra und Nehemia bis herab in die makkabäische Periode wissen wir weniger von religiösen Kämpfen; doch ist ja unsere Kenntnis der nachexilischen Geschichte überhaupt sehr lückenhaft. — Allein es könnten auch soziale Parteiungen entstanden sein, die bei dem engen Zusammenhang zwischen Religion und Leben im Judentume, auch als religiöse Streitigkeiten betrachtet werden müssen. Der Gegensatz von arm und reich und dgl. wäre dann in doppeltem Sinn zu fassen; cfr. 37,2; 49,2 u. s. w.; Jes. 56,1 ff.; 58,3 ff. u. ö. Ps. 15.

wurden, eben um dieser willen, als einer in weiteren Kreisen geteilten, dem Gemeindegesangbuch einverleibt zu werden. Aber in den meisten Fällen erkennt man leicht, teils aus dem Zusammenhang und der Natur des Inhaltes, teils selbst aus dem Wechsel der Zahl, dass der Sprechende das fromme Israel überhaupt ist, das Volk im vollen Gefühl seiner Zusammengehörigkeit... Auf den hier ausgesprochenen Gedanken legen wir das grösste Gewicht und halten denselben für den sichersten Schlüssel zur Erklärung unzähliger einzelner Stellen und ganzer Lieder." (l. c. 595 f.) Auch Grätz stimmt in vielen Fällen Olshausen bei, warnt aber vor Übertreibung bei Anwendung dieses Prinzips: „Die Dichter stellen nämlich öfter die ganze Nation als ein Individuum dar, das seine Empfindungen, wie eine einzelne Persönlichkeit ausspricht. Der Effekt ist dadurch verstärkt... Olshausen hat mit Recht diese Form der Personifikation als Erklärungsmittel der Psalmen angewendet; indessen verallgemeinern oder zu weit ausdehnen darf man diese Annahme keineswegs."[1]

Es mag ein gutes Zeichen für den Wert der These Olshausens genannt werden, dass so bedeutende Kenner der alttestamentlichen Schriften ihr zustimmten: allein noch fehlte eine wissenschaftliche Begründung und eine Psalm für Psalm bewiesene Erklärung, und vor allem ein neuer Auslegungsmodus; denn sind die Psalmen in der That Gemeindelieder, das betende Ich die personifizierte Gemeinde, dann muss auch der Inhalt dieser Gesänge als ein anderer sich darstellen, dann muss die Methode der Auslegung, dem bildlich als Individuum gezeichneten kollektiven Subjekt entsprechend, eine bildliche, eine allegorische werden. Daraus ergibt sich die weitere Frage, ob individuelle Züge bei den einzelnen Psalmen überhaupt auszuschliessen seien,

[1] Grätz, Comm. z. den Pss. I 1882 p. 15. Er nennt (l. c.) die Zahl der individualisierten Nationalpsalmen nur gering. „Aber auch die rein individuellen Psalmen haben einen nationalen Hintergrund." „Denn auch die zahlreichen Psalmen, welche die Lebensinteressen eines Einzelnen zum Inhalt haben, beziehen sich nicht auf ein kleinliches, isoliertes Einzelwesen... sondern auf Glieder einer nationalen Kette... oder eines Kreises, der sich als Kern, Herz und Mittelpunkt... der Nation betrachtet und sich als solcher zu betrachten berechtigt glaubte" (l. c. p. 6 f.). „Solche Psalmen sind anawitisch-nationale-levitische"; „Das Levitentum war der Autor des Psalters im Grossen und im Ganzen" l. c. p. 35.

ob noch rein individuelle Lieder im Psalter zu finden seien, dieser unter dem Gesichtspunkt als Gemeindegesangbuch betrachtet. Die Lösung dieser Aufgaben unternahm Smend.

§ 2.
Die Smend'sche Hypothese.

Erst Smend hat Olshausens Theorie in ihrer ganzen Tragweite erfasst, konsequent durchgeführt und wissenschaftlich zu begründen gesucht in einem Aufsatz in der „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft (1888 p. 49—147). Nach sorgfältiger Untersuchung und Prüfung kommt er zu dem „ihn selbst überraschenden Resultat, dass fast ohne irgend eine Ausnahme nicht ein einzelnes Individuum, sondern die Gemeinde selbst das redende Subjekt der Psalmen sei. Dass das Ich der Psalmen vielfach die Gemeinde bedeutet, ist zweifellos. Die Frage kann nur sein, in wie weit es der Fall ist... Gibt es überhaupt Psalmen, in denen die Gemeinde mit Ich redet, dann darf das Ich nur da individuell gedeutet werden, wo positive Gründe hiefür bestehen. Das ergibt sich daraus, dass der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels war. Diese Proben aber halten höchstens Pss. 34. 62. 73, und zuletzt wohl auch diese Lieder nicht aus, die weitaus meisten geben sich im Gegenteil deutlich als Gemeinlieder zu erkennen. (l. c. p. 141 f.) Auch diese letzte Ausnahme, welche Smend noch als Überreste der ehemaligen Auffassung stehen lassen zu müssen glaubte, hat er in einem weiteren Artikel der Theol. Litteraturzeitung (1889 p. 547 ff.) noch beseitigt, um so die letzten Stützen des Systems zu beseitigen. Diese Lösung, in der Totalität ihrer Durchführung vollkommen neu, „dass nämlich das Ich der Psalmen nicht viele unbekannte Individuen, sondern überall nur die eine wohlbekannte Gemeinde bedeutet," hat viele Sympathie, jedoch noch mehr Antipathie und Widerspruch gefunden. Mit Smend beginnt erst die eigentliche Kontroverse über den Betenden der Psalmen. Weil also seine Auffassung den Ausgangspunkt für den Widerstreit der Meinungen bildet, so ist zunächst, um zu einem gerechten Urteil gelangen zu können, die Begründung, die Smend seiner Hypothese gegeben, einer eingehenderen Untersuchung zu unterziehen.

1. Die Basis und zugleich das Hauptargument in den Erörterungen Smends bildet das Prinzip, das Olshausen bereits aufgestellt: Der Psalter ist das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels: „M. E. haben Erklärung und Kritik des Psalters ... davon auszugehen, dass er das Gesangbuch des zweiten Tempels war" (l. c. p. 56).

Zunächst wäre nach Analogie anderer Literaturen anzunehmen, unsere Psalmensammlung sei aus rein literarischem oder nationalem Interesse hervorgegangen, eine Sammlung von Überresten der lyrischen Poesie des jüdischen Volkes (de Wette u. a.), zumal da uns die jüdische Lyrik nur in den Psalmen und in den wenigen, in den übrigen alttestamentlichen Urkunden eingestreuten Liedern überliefert ist. Ferner lassen die Schönheit nach Form und Inhalt, das hohe Alter einzelner Lieder (Lamechlied (Gen. 4,23); Segen Jakobs (Gen. 49,1—28); Davids Klage um Saul und Jonathan (II. Sam. 1,19—27) mit Sicherheit darauf schliessen, dass die hebräische Poesie ehedem eine viel reichere Literatur aufzuweisen hatte, und zwar eine Lyrik, die alle Saiten des Lebens, Heldenthat, Liebe, Freundschaft u. dgl. anschlug. Im Psalter aber ist nur eine Saite des Lebens berührt, die religiöse. Darum kann der Zweck der Psalmensammlung nur ein religiöser gewesen sein. — Ps. 45 macht hievon keine Ausnahme; er ist kein weltlich Lied, kein Hochzeitslied, dem König zu Ehren, wenigstens nicht als solches gedacht vom Sammler der Psalmen.[1] — Wichtig ist nun die Frage, ob die Psalmen zu privater religiöser Erbauung gesammelt wurden, oder ob die kultische Brauchbarkeit im öffentlichen Gottesdienst die Auswahl bestimmte.

Aufschluss hierüber geben die liturgischen und musikalischen Überschriften vor allem. Sind auch viele derselben noch dunkel, so kann doch mit Sicherheit gesehen werden, dass die meisten der Aufschriften liturgische oder musikalische Bezeichnungen enthalten. Ganz sicher ist die liturgische Bestimmung bei den Pss. 30; 70; 92; 106. Pss. 29; 47; 92 f. (LXX). Das 55 mal sich wiederholende Lamnezeach, das häufige Sela dürften jedenfalls

[1] Dass Ps. 45, wie H. L. nur der „geistlichen" Auslegung, also der allegorischen Deutung ihre Aufnahme in die Sammlung heiliger Schriften verdankten, darf als allgemein angenommen gelten.

einen liturgischen Zweck angeben.[1] Unzweifelhaft erhellt die gottesdienstliche Bestimmung aus den Halleluja-Liedern und den Doxologien. Diesen Zweck drückt endlich auch der offizielle Titel des Psalmbuches: „Gesangbuch" aus. Auch darauf sei nochmals hingewiesen, dass die Anschauung, jene Überschriften, die man bisher für Angaben der Autoren hielt, seien vielmehr Bezeichnungen von Sängerchören, Levitengilden, nicht unbegründet zu sein scheint. Im Einklang mit all diesen Angaben, welche die liturgische Bestimmung des Psalters beweisen, steht endlich auch die talmudische und altchristliche Überlieferung (cfr. Beer, Individual- und Gemeinde-Pss. 1894 p. I ff.). Das mag auch der Grundgedanke jener alten Tradition sein, nach der Esra die Psalmen gesammelt und überschrieben habe (Theodoret siehe vorne p. 19); Hippol. b. Lagarde spec. 7).

Die liturgische Bedeutung des Psalmbuches als solches, als Ganzes kann demnach nicht wohl geleugnet werden. Aber Smend muss, wenn er seinen Beweis auf einem festen Fundamente bauen will, die Voraussetzung machen und beweisen, dass der Psalter schon ursprünglich zu diesem Zwecke, für den offiziellen Gottesdienst des Tempels, verfasst worden sei. Schliesst er doch die Möglichkeit aus, dass ursprünglich subjektive Lieder durch die Einverleibung in das Gesangbuch, und individuelle Lieder erst durch den Tempelgebrauch zu Gemeindeliedern umgedeutet und umgestaltet worden seien. Denn „hier bliebe ja die Frage doch bestehen: wie kam es, dass das jüdische Gemeinbewusstsein ein so ungeheures Anlehen beim religiösen Individualismus machte?" (l. c. p. 53.) Diese Fragestellung ist in der That gerechtfertigt; denn über die Hälfte der Psalmen müsste aus ehemals individuellen Liedern zu Gemeindegesängen umgedeutet worden sein.

---

[1] Die mystische Auffassung der Psalmtitel durch die LXX und spätere Übersetzer beweist weder den alten Ursprung noch die Unkenntnis der Übersetzer, wenigstens der LXX, von der ursprünglichen musikalischen Bedeutung und liturgischen Verwendung der Psalmen. Sie waren entbehrlich für jene, zu deren Gebrauch die Übersetzung hergestellt wurde, da sie ja nur kultische Anweisung gaben, konnten aber durch eine kleine Änderung oft den Inhalt des Psalmes andeuten, für den Beter ein leichtes Mittel, in ihn sich zu vertiefen und den Psalm in seinem wahren Sinn zu beten.

Nun dünkt mir eine solche Anleihe nicht sehr wahrscheinlich. Smend hat bereits darauf hingewiesen, dass die Gemeinde Gott ganz anders gegenübersteht, als das einzelne Individuum, der einzelne Israelite; denn nicht diesem gelten zunächst die Verheissungen und Versprechungen, sondern vor allem der Gemeinde, dem Volke als solchem. Auf ihr lastet zwar die ganze Wucht einer sündenvollen Vergangenheit, und dennoch (cfr. p. 130 d. A.) hatte sie nach ihrer Bekehrung ein Recht auf Gottes Hilfe und messianisches Heil. Darum gründet in ihr die unzerstörbare Hoffnung, dass sie als Trägerin der Sache Gottes einst über die ganze Welt triumphieren werde. An dieser Zuversicht nahm zwar der Einzelne teil, aber nur als treues Glied der Gesamtheit, als Sohn des Volkes.[1]

Dieser Auslegung steht aber die ganze bisherige Anschauung der neueren Zeit entgegen, welche den Psalter als Denkmal der individuellen Frömmigkeit erklärt. Die protestantische Exegese sieht fast durchweg in den Psalmen den Niederschlag der individuellen Lyrik nach dem Exil, vermehrt durch kleine Überreste vorexilischer Lieder. Ihr Grundsatz lässt sich kurz dahin zusammenfassen: Seit Jes. und seinen Schülern, aus deren Kreisen das „individualisierende" Deuteronomium hervorging, sei die Bedeutung des Individuums und der Frömmigkeit des Einzelnen erst zur vollen Geltung gekommen. „Die Religion beginnt sich zu verinnerlichen, zu versubjektivieren"; ursprünglich das Verhältnis zwischen Gott und Volk gestaltet sie sich jetzt zu einer engen Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen Frommen. „In Jeremias feiert der Individualismus, der mit dem Verfall der Nation ins Leben getreten, seinen höchsten Triumph."[2]

---

[1] Man könnte einwenden, dass die Gemeinde ja nichts anderes sei, als die Gesamtheit, die Zusammenfassung der Individuen; allein der Inhalt der Psalmen beweist, dass die Motive des Gebetes und die Beweggründe zur Hilfe Gottes in den Bittgebeten nicht aus dem Leben des Einzelnen geschöpft, sondern aus der Verheissung, welche der Nation als solcher gegeben, oder aus dem Leben des ganzen Volkes.

[2] cfr. Beer, Ind. u. Gemeindepss. Marb. 1894 p. XCVI. Vgl. Smend, L. A. Rel. p. 256: „Das Herz des einzelnen hat dies Gebet gefunden und für alle Folgezeit gefunden. Denn wie Jeremia, so hat nach ihm die jüdische Gemeinde im Gebet der Wirklichkeit ihres Gottes und der Thatsächlichkeit ihres Gnadenstandes gewiss zu werden gelernt, was beides,

Eine solch subjektivistische Bewegung ist schon aus allgemeinen Gründen unwahrscheinlich. Beim Auftreten unserer Propheten war das bevorstehende Exil für menschliche Voraussicht so ziemlich gewiss. Und doch waren die erleuchteten Gottesmänner überzeugt von dem ewigen Bestand des Reiches. Darum musste Israels Untergang ein Untergang der Läuterung, der Rettung sein. Damals war es, wo die Idee eines leidenden Gottesknechtes mit der Überzeugung von der Notwendigkeit des leidenden Messias-Volkes auftauchen und Verständnis finden konnte. Allein der Propheten Worte, die sie furchtlos an die Masse des Volkes richteten, verhallten fast wirkungslos. Wohl aber mussten sich um jene, wenn anders Analogie in der Geschichte etwas gilt, die Getreuen, die Edlen des Volkes scharen; sie bildeten den Kern, das wahre Israel, der eine Wiederbelebung des Volkes herbeiführen sollte. Ein gemeinsames Ziel, gemeinsame Gefahr aber erzeugen nicht Subjektivismus, sondern solidarisches Gemeingefühl. Dieses wurde gehoben und gestärkt durch das Mittel, jene Gefahr, das dräuende Verderben abzuwenden, durch das Gebet, das all die Gutgesinnten, mochten sie auch im Lande oder in der Verbannung weilen, zu innigster Einheit verband. Die psychologische Wirkung des Gebetes war die Gesetzestreue, mit all ihren religiösen und nationalen Folgen. Und da dieses Gebet das einzige Mittel blieb, die volle Bekehrung des Volkes und der Völker, und die volle Vernichtung des Feindes, also die Aufrichtung des messianischen Reiches herbeizuführen (Ps. 8,3), so blieb es immerfort das Band, welches das wahre Israel auch in nachexilischer Zeit, solange eben der Zweck nicht erreicht war, zu engster Gemeinschaft zusammenschloss. Darnach sind die Propheten und ihre scheinbar so individuellen Worte zu beurteilen. Gerade Jeremias ist mit Unrecht zum Träger des reinen Individualismus gestempelt worden; schon sein Lebenslauf hätte dies widerlegen sollen. Der Hinweis auf das Lied der Hanna, des Jona und des Hiskia dürfte wohl verfehlt sein, ja könnte eher das Gegenteil beweisen;

---

durch ihre äusseren Erlebnisse immer von neuem in Frage gestellt wurde. Ihre Abhängigkeit von Jeremia ist aber auch daraus deutlich, dass die Psalmen sich in so hohem Masse an die Worte Jeremias anschliessen u. das Leiden der Gemeinde bildlich an dem Leiden des Propheten illustrieren." Dazu vgl. Scholz A., Comm. zu Jer., Würzb. 1880 p. 167.

denn hier spricht „Israel“, ebenso wie im Schlussgesang des Siraciden (c. 51).[1]

Darum kann die Entstehungszeit des Psalters kein Präjudiz für dessen individualistisches Gepräge abgeben. Aber ebensowenig darf a priori daraus geschlossen werden, dass das einzelne Individuum dieses Kreises vollkommen in der Gesamtheit aufging, und darum nur aus diesem Organismus heraus seine Lieder sang; vielmehr legt dieser lebendige Zusammenhalt die Möglichkeit nahe, dass solche aus dem frisch pulsierenden Gemeingeist geflossenen Lieder ohne jeden Anstand in das Gesangbuch der Gemeinde aufgenommen werden konnten. Deshalb reicht dieser Gesichtspunkt nicht aus zur Begründung der Annahme, die Psalmen seien ursprünglich bereits zum Gemeindegebrauch komponiert worden. Es schwebt also die Basis der Smend'schen Hypothese, der Psalter sei nur das Gebetbuch des Gemeindegottesdienstes, noch in der Luft.

2. Eine Hauptstütze der Theorie Smends bilden die zahlreichen Parallelstellen, welche in der That die Idee einer Personifikation als ein charakteristisches Merkmal dem alten Testamente zu vindizieren scheinen. Smend hat nachgewiesen, dass die Personifikation der Gemeinde in den historischen und prophetischen Schriften des alten Bundes eine ausserordentlich weitgehende ist (cfr. l. c. p. 60 ff.). Die Beweiskraft dieser von Smend angezogenen Stellen haben jedoch Koenig und Beer bestritten; denn „das sind gelegentliche Personifikationen, wie sie auch bei Dichtern und Prosaikern anderer Völker häufig vorkommen. Auch kann nach dem Zusammenhang dort kein

[1] Das Lied der Hanna (I. Sam. 2,1—10), offenbar ein Psalm, ist scheinbar ein Danklied für einen nationalen Sieg (V. 8 ff.), aber in eschatologischem Sinn verwertet. — Der Ps. Jona (2,3—10), der augenscheinlich eine Glosse zur Erzählung ist, ist zugleich auch deren Erklärung und eine Erläuterung zu den Pss., aus deren Fragmenten er zusammengesetzt ist. Jona versinnbildet in allegorischer Darstellung das Volk Gottes in seiner welthistorischen Aufgabe als Träger der prophetischen Predigt und Verkündigung, eine Aufgabe, die es widerstrebend doch erfüllen muss; der Psalm ist das prophetische Danklied des „geretteten, geheilten“ Volkes. Auch das Lied des Hiskia (Jes. 38,10–20) hat (nach V. 20) liturgischen Charakter, und (nach demselben Vers) nationale Bedeutung, so dass die Krankheit, wie in den Krankenpsalmen, nur sinnbildlich, allegorisch zu verstehen ist.

Zweifel sein, wen der Autor mit der redenden oder angeredeten Person meine. In den Psalmen müsste dies erst erraten werden."

Richtig ist dieser Einwand insofern, als die Personifikation der Gemeinde in zahlreichen Stellen nur vermittelt eintritt, nicht selten auch wohl vorbereitet ist, so dass die Beziehung auf die Gemeinde gar nicht zweifelhaft sein kann. Doch gibt es auch nicht wenige Belege dafür, dass das personifizierte Israel, scheinbar ganz unmotiviert, das Wort ergreift z. B. „Jes. 12,1–2; 25,1; 26,9 (in diesen Stellen ist, wie der Context zeigt, das Volk das redende Subjekt); Jer. 10,19.24; Mich. 7,1—10; Hab. 3,14; Threni 1,11b 16.18—22; 3; Jes. 61,10 ff. (das erlöste Volk redet, oder in seinem Namen der Prophet); 63,7.15b;" (Driver, E. in d. Lit. d. A. T., deutsch v. Rothstein, Berl. 1896 p. 419); Judith 4,9 ff.; 16,2—7; (cfr. Scholz A., C. z. Judith[2] 1896 z. St.).[1] Eine solche Personifikation liegt dem orientalischen Volke überhaupt sehr nahe; man beachte nur Namen wie Israel, Juda u. a., sowie den Ausdruck der nationalen Einheit in dem Nationalgott, der in der Nation und in jedem Gliede derselben gleichsam in die Erscheinung tritt.

Darum ist durch die zahlreichen Belege Smends der unerschütterliche Beweis erbracht, dass die Personifikation im alten Testamente überaus oft, nicht selten in frappierender Weise angewendet ist. Damit ist nun jedenfalls die Möglichkeit, dass sie auch in den Psalmen wiederkehre, gegeben, ja sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit, wenn anders das Psalmbuch die Gesänge der Gemeinde im Tempel enthält; denn die Einheit und Zusammengehörigkeit der Nation als solidarische Einheit

[1] Die Stellen liessen sich leicht noch vermehren; s. Coblenz l. c. p. 16 ff. u. Bäthgen l. c. p. XXVII f. Vgl. die Psalmen Salomos, die nach Wellhausen (Phar. u. Sadd. Greifsw. 1874 p. 113) „durchweg Gemeindelieder" sind. Die Personifikation des Volkes in seinem Ahnherrn ist „der Niederschlag einer uralten poetischen Betrachtung des Völkerlebens. In der ältesten Zeit gilt der einzelne Mann wenig, viel mehr Interesse ruht auf dem Geschick des Volkes; der Stammverband, das Volk wird viel stärker als Einheit empfunden als in der Gegenwart. So kommt es, dass die Schicksale des Volkes als die Schicksale einer Person aufgefasst werden: Das Volk seufzt, triumphiert, liegt am Boden, erhebt sich, stirbt und ersteht aufs neue u. s. w.... Solche Redeweise ist auch später noch gang und gäbe in der pathetischen Poesie der Propheten: Edom baut in der Höhe sein Nest, u. s. w." (Gunkel, Genesis, Gött. 1901 p. VIII f.)

ihrer Glieder erscheint gerade durch die Gemeinsamkeit des religiösen Glaubens begründet und gefördert.

Bevor wir nun ein abschliessendes Urteil über die Begründung und Berechtigung der Smend'schen Theorie fällen können, müssen wir die weitere Entwicklung desselben verfolgen, und die vielfachen Einwände auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen.

§ 3.
Der Streit um die Smend'sche Hypothese.

I.

Die weite Ausdehnung, welche Smend der Personifikation in dem Psalmbuche eingeräumt, musste von Anfang an den Widerspruch herausfordern. Es war zwar, wie wir gezeigt zu haben glauben, der Hypothese der Boden vorbereitet, und die teilweise Berechtigung der Smend'schen Lösung konnte und wollte niemand bestreiten, aber in ihrer Allgemeinheit, in ihrer Anwendung auf den ganzen Psalter wusste sie sich die Zustimmung der massgebenden Kreise nicht zu erringen. Eines aber hatte Smend erreicht, dass jetzt die Frage nicht mehr lautete: Gibt es Gemeindegesänge unter den Ichpsalmen?, sondern vielmehr: Enthält der Psalter auch individuelle Lieder?

Es war ein gutes Omen für Smends Anregung, dass im selben Jahre, unabhängig von ihm, der bekannte englische Exeget Cheyne in seinem „book of Psalms" (Lond. 1888) zahlreiche Psalmen auf das israelitische Volk bezogen hatte. Das Vorgehen des deutschen Exegeten gab ihm Veranlassung, über dieses Problem nochmals eine genaue Untersuchung anzustellen, deren Ergebnis er in „the origin and religions contents of the Psalter" (Lond. 1890) p. 258ff. niederlegte. Er ist überzeugt, „that in most cases, even when the psalmist uses the first person singular, the speaker in really either the Church or a typical pious Israelite" (p. 258). Im allgemeinen teilt also Cheyne den Standpunkt Smends, aber nicht in dieser Exklusivität; er möchte keineswegs alle persönlichen Beziehungen in den Psalmen ausgeschlossen wissen;[1] jedoch selbst dann, wenn solche vor-

[1] Cheyne, The origin. etc.: „I know that according to some critics, the speaker in these passages (sc. Pss. 6,5.6; 30,10; 88,11—13) is only the nation personified. Formy own part, I do not think so; but even if they le right, such expressions could not have been assigned to the nation, if

handen sind, the psalmist does not speak merely asan individual; he represents either a class within the Church-nation or the whole of the faithful community" (p. 385).

Hier sei vorerst darauf hingewiesen, dass Cheyne für die Psalmen 22. 69. 109 auf den Ebed Jahve des Deuterojesaja, bes. c. 52,13—53,12 verweist, sowie auf Job, der ihm ein symbol of humanity, and especially of Israel (?) ist (the origin etc. p. 275[h]). Denn damit hat Cheyne sicherlich einen Weg zur Lösung gewiesen, zumal da diese Psalmen, wie Rahlfs nachgewiesen, sprachlich, geschichtlich und inhaltlich Repräsentanten einer ganzen Gruppe von Liedern des Psalters sind. Nach Coblenz (l. c. p. 8) hatte bereits 1871 der Holländer Hockstrah in der theologischen Tijdschrift (1871 p. 3ff.) denselben Gedanken ausgesprochen, jedoch, wie mir scheint, präciser und klarer, wenn er (a. a. O.) sagt: „Vooral ook mag men niet vergeten, dat het Subjekt van vele dier Psalmen, in welke dit persoonlijke gevoel het allersterkst nitkomt, niet is eën individu, maar eene collectieve eenheit, de knecht Gods, het aan Jehovah getrouwe Israel ... Zeer groot is het getal der Psalmen niet ..., by welke men zieh niet van het begin tot het einde den kollectieven knecht van God als subject kan denken, van de meeste Psalmen moet men integendeel erkennen, dat veel daarin duidelijker wordt en menige plaats eerst dan een passenden zin verkrijgt, als men denkt aan het geheele volk van God, als hun subject." Auch Beer (Individual- und Gemeindepsalmen, Marburg 1894 p. I) erkennt an, dass in vielen Psalmen: 5. 7. 12. 14(53) 22. 25. 31. 32. (?) 34. 38. 40. 51. 69—71. 109. (?) 109. (?) der Knecht Gottes, der Ebed Jahve's, als Subjekt gedacht werden müsse, aber er sieht, ähnlich wie Cheyne, in diesem nur ein Ideal vorgezeichnet, das Israel und die Seinen zu verwirklichen sich bestreben soll.

Allein die von der lyrischen Form der Lieder geforderten, und thatsächlich nicht zu verkennenden zeitgeschichtlichen Züge und Andeutungen zeigen zu deutlich wider eine bloss ideale

---

they had not first been utered by individuals" (l. c. p. 385 cfr. p. 265). Vgl. dazu weiter p. 277: „In most cases the supposition that the original psalmist sometimes speaks as any pious Israelite, who shares the joyes and sorrows of his nation, would speak, is sufficient." Zur Kritik vgl. p. 100 dieser Abhandlung.

Person, beide Lösungen aber vereint, führen zu einem neuen Begriff von „Gemeinde“: Israel betet in und aus seiner jeweils schlimmen Lage oder aus seiner frohen Dankesstimmung heraus, doch immer mit dem lebendigen Bewusstsein seiner messianischen Bestimmung und zukünftigen Herrlichkeit und Grösse; das „ideale“ Israel der Zukunft ist eben das gerettete, befreite, herrschende und erhöhte Israel der Gegenwart.

II.

Das führt uns zu einem der schwerwiegendsten Bedenken gegen die Personifikationstheorie. Wie bereits aus obigen Citaten erhellt, haben Cheyne und Beer schon versucht, den Begriff „Gemeinde“ zu differenzieren. Beer gelangt nach einer eingehenden Untersuchung der fraglichen Psalmen zu dem Resultate, dass in einem Teile der Lieder das grosse Wir der ganzen Gemeinde, in dem anderen Teile das kleine Wir einer ecclesiola in ecclesia als Sprecher zu betrachten sei; in vereinzelten Psalmen aber breche nicht selten auch ein idealer Individualismus hervor (l. c. p. C.). Einer ähnlichen Unterscheidung huldigt dann auch Baethgen in seinem Commentar zu den Psalmen[2] (Gött. 1897), wo die kollektivistische Theorie zum ersten Male in ausgedehntem Masse bei der Psalmenkommentation angewendet erscheint; und endlich schliesst sich auch Coblenz dieser Auffassung an, nur mit der unwesentlichen Modifikation, dass er, um die „individualistischen Ausdrücke und Anklänge“ besser erklären zu können, die ecclesiola d. h. die Gemeinde der Frommen, hie und da in ihre einzelnen Glieder auflöst (Pss. 22. 26. 35. 40 u. a.); in einigen Psalmen (Pss. 51. 63. 89. 106. 116. 137) will er auch „die einzelnen Glieder der ganzen Gemeinde als Sprecher gedacht wissen, ohne jedoch den unerlässlichen Begriff eines Kollektivums irgendwie damit aufheben zu wollen.“

[1] „Aus der Seele oder im Namen der Frommen, des Gerechten“ bei Hengstenberg u. Lengerke sind offenbar auch die einzelnen Glieder gemeint. Auch Olshausen (p. 81 d. A.) u. Cheyne (v. Anm. 98) scheinen diesen Standpunkt teilweise zu teilen. — Driver (Einl. etc. p. 419 ff.), der Smends Anwendung des Personifikationsprinzips „für stark übertrieben erachtet,“ meint: „Wahrscheinlich besitzen viele Psalmen repraesentativen Charakter, und der Psalmist redet in ihnen nicht allein für sich, sondern zugleich für alle, die mit ihm von den gleichen religiösen Gefühlen beseelt sind.“

Veranlassung zu solcher Unterscheidung hat Smend bereits selbst gegeben, indem er seine „Gemeinde" nicht klar und scharf definierte; scheint er doch dieselbe bald als die Gemeinschaft der Frommen zu fassen, bald als politische Einheit, bald auch nur als eine Exulantengruppe oder Diasporakommunität. Mit dieser schwankenden, fliessenden Begriffsbestimmung hat er aber seiner Theorie selbst die methodische Grundlage entzogen; denn ist die Personifikation in so ausgedehntem Masse durchgeführt, so muss ihr auch ein einheitliches Prinzip zu grunde liegen, das zwar eine grössere oder kleinere Kommunität zu einer Einheit umschliessen kann, aber diese Einheit unter demselben Gesichtspunkt, ein Prinzip, das eben die Personifikation der Gemeinschaft bedingt, bewirkt und erklärt. Klarer tritt dieser Gedanke hervor, wenn wir den Grund, die Veranlassung zu jener Unterscheidung von ecclesia und ecclesiola einer näheren Betrachtung unterziehen. Diese ist in letzter Linie bestimmt durch das wechselnde Objekt der Psalmen. Dieser Wechsel aber erscheint bedingt dadurch, dass der Sänger teils von heidnischen Verfolgern, teils auch von den eigenen Volksgenossen, von Abtrünnigen, bedroht oder von ihren Angriffen wunderbar gerettet uns entgegentritt; es handelt sich demnach zuletzt um die Frage, ob die politische Gemeinde Israel unter dem Drucke heidnischer Zwingherrschaft oder Invasion schmachtend, hilfesuchend zu ihrem Gott sich wendet, oder ob die Gemeinschaft der Frommen, von den Gottlosen geschmäht und verfolgt, hoffnungsvoll nach der Hilfe des Herrn ausschaut.

Diese Distinktion beruht jedoch in einer falschen Interpretation des Psalmeninhaltes, sowie in der Verkennung der Natur des Gebetes überhaupt. Die Psalmen enthalten offenbar Dank und Bitte um die Verwirklichung des messianischen Ideals, welche aber unzertrennlich verbunden ist mit dem Gerichte des Herrn (cfr. Jes. 10; 51,5ff.; Zach. 12; 14; Ezech. 38f.; u. v. ö.).[1] Deshalb muss das in den meisten Psalmen erflehte Gottesgericht identisch sein mit dem messianischen d. h. dem Weltgericht.

[1] Vgl. dazu die apokalypt. B.B. Joel, Judith, Esther u. s. w. „Was das Buch Esther erzählt, wiederholt sich im Laufe der Geschichte oft, und wird erst am Ende der Zeiten endgültig entschieden. Diese letzte Entscheidung wird im B. Esther, wie in den Propheten immer, beschrieben, wenn auch vorausgehende Kämpfe gemeint sind. Berechtigt ist diese

Diese Idee hatte bereits Smend angedeutet, und Stade in seinem epochemachenden Aufsatze „über die messianische Hoffnung im Psalter (Z. f. Theologie u. Kirche 1892 p. 369 ff.) gerechtfertigt, indem er an mehreren Beispielen das Vorhandensein einer durchgehenden Terminologie, wie sie Scholz (A., Comm. z. Hoseas, Würzb. 1882 p. XXX) für die Propheten gefordert, auch in den Psalmen demonstrierte. Dieses Gericht, welches in Ps. 1 gleichsam als Motto vorangestellt ist, setzt sich zusammen aus dem Gerichte über die Heidenvölker und jenem über das abtrünnige Israel (cfr. Ps. 1 und 2, deren innere Zusammengehörigkeit die VV. 1,1 und 2,13 dokumentieren). Demnach wird in beiden Fällen, sowohl gegen die Heiden, wie gegen die gottlosen Israeliten, das gleiche Gericht des Herrn ersehnt und erhofft, nämlich jenes, welches zugleich den Anbruch der messianischen Herrlichkeit verbürgt; also müssen auch die Betenden identisch sein. Weiterhin können diese darum nur mit jenen identifiziert werden, welchen das Heil der Zukunft zu teil wird; das aber sind nach Jes. 49,13 u. ö. die „Armen", die „Gerechten" d. i. das wahre Volk des Herrn. Deshalb muss die unberechtigte Scheidung zwischen der Gemeinde und ihren Frommen zurückgewiesen werden, „da nur die echten Frommen wahrhaft Gottes Volk sind" (Olshausen l. c. z. Ps. 94), da jeder Abtrünnige, jeder Feind der Frommen, in demselben Grad Feind des Gottesvolkes ist. Endlich würde diese Scheidung in das Gebet selbst ein unnatürliches Moment hineintragen; denn wer hätte je gehört von einem Gebete der Gottlosen und Abtrünnigen im Namen des Volkes, gar auf grund seiner göttlichen Auserwählung und Bestimmung!?

Andrerseits soll damit die Berechtigung jener Einwände, und die darauf gegründete Distinktion der verschiedenen Beter nicht ohne weiteres abgewiesen werden. Man sagt wohl, der Sänger bete im Namen der Frommen, er drücke aus, was alle fühlen und empfinden, was alle schmerzt und freut; dann aber muss man unter Berücksichtigung des eben angeführten Grundes auch weiter folgern, der Sänger spräche nicht subjektive

Darstellungsweise deshalb, weil in den Kämpfen jeder Zeit und jedes Einzelnen für diese die letzte Entscheidung liegt, so dass das Wesentliche immer wiederkehrt." Scholz, Comm. z. Esther u. über Susanna. Würzb. 1892 p. 11.

Empfindungen, Erwartungen, Gebete und Wünsche aus, sondern er bitte und bete im Namen des Volkes, als Volk. Wohl können dabei, ja müssen subjektive Gefühle, darum eben solche Worte und Wendungen sich einflechten; aber auch diese persönlichen Gefühlsausdrücke werden eine Anwendung aufs Volk vertragen. Der Gedanke, den der Betende dachte, darf nicht individuell erklärt, sondern muss dem einheitlichen Ganzen entsprechend, aufs Volk gedeutet werden, bildlich, allegorisch, in analoger Weise.

III.

Mit Nowack und Stekhoven[1] beruft sich Beer gegen die einheitliche Deutung des betenden Ich auf die Gemeinde, ferner auf die zahlreichen Stellen, wo der Betende dem Volke, einem Teile desselben oder auch einzelnen Gliedern aus dem Volke, sich gegenüberstellt. Smend, der auch hier die Gemeinde als betendes Subjekt betrachtet wissen wollte, hatte dem entgegen darauf hingewiesen, dass eine solche Scheidung Israels von seinen Söhnen nicht ohne Beleg im alten Testamente sei: „Übrigens sieht man nicht ein, weshalb die Gemeinde nicht zwischen sich selbst und ihren Gliedern unterscheiden könnte. Israel ist verschieden von den Israeliten (Hos. 1. 2) und Rahel von ihren Kindern (Jer. 31,15 ff.)“ (l. c. p. 80).

In diesen angezogenen Stellen ist Israel in der That geschieden in Mutter und Söhne. Allein diese Anführungen passen nicht zu den betreffenden Stellen im Psalter, an die Smend seine Bemerkung knüpft, zu Ps. 22 (und dessen Parallelen). Denn hier ist diese Zerlegung nicht blos eine poetische Wendung oder pleonastische Redeform, noch dient sie nur zur intensiveren Betonung und Hervorhebung, sondern hier steht die Errettung dieses Einzelnen in einem direkten Causalnexus zu dem messianischen Heil der von ihm unterschiedenen Gemeinde der „Brüder“. Für eine solche, durch das Causalverhältnis hervorgerufene Disjunktion reicht eine ideale Grösse zur Begründung nicht hin, sie fordert ein geschichtliches Subjekt, und zur Bestimmung desselben bietet sich eine klare, entscheidende Parallele, worauf schon Beer und Baethgen geraten, im Ebed Jahve des Jesaias II, der, genau wie in Ps. 22 der Betende,

[1] Nowak-Hupfeld, Die Psalmen 1888 II. p. X.; Stekhoven, Zeitschr. f. altt. Wiss. 1889 p. 131—135 (weist auf Pss. 86,16; 116,16 hin).

von den Seinen getrennt wird: Jes. 49,3—7, bes. 5—7; 51,16; 52,13 f. u. ö., und doch wieder mit ihnen eine Einheit bildet: Jes. 42,19 ff.

Aus demselben Grunde müssen wir auch den Vermittlungsvorschlag von Coblenz ablehnen, welcher diese beiden Extreme, von denen das eine die individuellen Züge ganz ausschliessen, das andere aber wenigstens hier dieselben gewahrt wissen will, also vereinigen zu können glaubt: „In allen Psalmen, welche von den Interessen Israels handeln und in denen trotzdem zwischen dem Sänger und den übrigen Personen unterschieden wird, müssen die einzelnen Glieder der Gemeinde als Sprecher betrachtet werden; der Dichter hat ihnen, die in gemeinsamer Andacht zu Gott beten, die Worte in den Mund gelegt" (Cobl. l. c. p. 24). Ist es ja schon unmöglich anzunehmen, dass die einzelnen Gläubigen die furchtbaren Bedrängnisse des 22. Psalmes auf sich bezogen haben sollten; ganz und gar unerklärt aber bleibt bei dieser Auffassung der ursächliche Zusammenhang der Rettung des für sich betenden Individuums mit dem Heil „seiner Brüder und der Heidenvölker." Die Leviten sangen diese Lieder im Namen der versammelten Gemeinde, nicht aber damit jedes einzelne Glied den Inhalt auf sich beziehe. Denn das Gebet der Gemeinde ging auf ganz konkrete Ziele: Rettung aus der gegenwärtigen Not und Bedrängnis, Verwirklichung der gegebenen Verheissung erflehte sie. Der Einzelne aber konnte dies nicht auf sich beziehen, wohl aber im Verein mit seinen Brüdern darum bitten; denn auch er nahm ja an den Früchten des gemeinsamen Gebetes teil. Sicherlich ist gerade durch diese Art der Darstellung am ehesten die Möglichkeit gegeben, dass der Einzelne ganz subjektiv auch die Not des Volkes empfinde und dass auf diese Weise die Gemeinsamkeit der Interessen und so der notwendige enge Zusammenschluss aller intensiv betont wird. So ist es im eigentlichen Sinne doch die Gemeinde, die betet; aber da hier der Betende selbst die Erlösung herbeiführt, müssen Gemeinde und Messias, die um Errettung flehende und die das Heil verwirklichende, durch irgendwelche reale oder mystische Verbindung geeint sein. Denn offenbar fordert der 22. Psalm, der für die Erklärung aller jener Psalmen, wo ein Ich bedeutsam einer Mehrheit gegenüber tritt, eine typische Bedeutung hat, einen kollektiven Subjektsbegriff:

vgl. VV. 24—27; VV. 30—32; 5—7; nur in den VV. 23. 26 tritt der Sänger als einzelnes Glied aus der Reihe seiner Brüder heraus, um dann wieder in ihr aufzugehen. Demnach darf weder die Gemeinde der Frommen (Smend) noch die einzelnen Glieder der Gemeinde (Coblenz) noch auch das ideale Israel (Ebed J.?, Cheyne, Baethgen) als das betende Subjekt betrachtet werden, weil keine dieser Lösungen den eigentümlichen Umständen vollkommen gerecht werden kann. Vielmehr ist ein neuer, umfassenderer Begriff zu entwickeln, der alle diese Momente zu organischer Einheit verschmilzt.

Stekhoven (Z. A. W. 1889 p. 132) hat in diesem Zusammenhang noch besonders verwiesen auf Pss. 86,14 und 116,16, auf die Gegenüberstellung von ebed Jahve und ben amotecha. Allein der ganze Inhalt beider Psalmen fordert, Israel selbst diesen Psalm in den Mund zu legen; ebed Jahve kann nur das Israel im deuterojesaianischen Sinne gemeint sein (cfr. 19,12.14 143,12 u. ö.), und der Parallelismus der Glieder verlangt, mit ihm den „Sohn der Magd" zu identifizieren. Israel in seiner treuen Hingabe an den Bund des Herrn, in seiner demütigen Unterwerfung unter seinen Gott ist die Magd des Herrn, und der Sohn dieser Magd ist der zeitgeschichtliche Repräsentant dieses Volkes, jene Generation, die von ihrem Gott das messianische Heil erfleht (Ps. 86,7 cfr. 86,9; 116,9.16—18). Nach V. 16 ist es der Sohn der Magd, also das treue Israel, das erhört wird, das eben in seiner Treue die Gewissheit des Heiles besitzt: VV. 8. 9., und vor dem „ganzen" Volke, dem zurückgekehrten seine Dankesopfer, sein Jubellied dem Herrn weihen wird (cfr. Ps. 22,31). In gleicher Weise sind jene Stellen zu erklären, wo der Sänger in grosser Versammlung die Befreiungsthat des Herrn einst preisen wird (Pss. 26,12; 35,18; 40,10; 111,1). Die grosse Versammlung, das zahlreiche Volk — das ist die Folge der Hilfe des Herrn, der Ausdruck des jubelnden Dankes der ganzen Gemeinde, das Motiv, welches den Herrn zu schleuniger Rettung bewegen soll (Pss. 22,4; 6,6; 30,10 u. v. ö.). Dieser Gedanke wirft auch Licht auf den „individuellen" (Cobl., Beer u. a.) Psalm 13: Der Beweggrund für die göttliche Hilfe, die Verhinderung des Jubels der Feinde, deutet auf nationale, religiöse Not hin; der bildliche Ausdruck, V. 4^{b} (cfr. V. 5) ergibt dann als eigentliches, durchschlagendes Motiv für die

Notwendigkeit des göttlichen Eingreifens an, damit der Preis Jahves nicht verstummen — ebensoviele Gründe gegen eine individuelle, persönliche Exegese der Psalmen.

IV.

Der unerlässlichen Voraussetzung der Smend'schen Hypothese, der Psalter sei seinem Ursprunge nach das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels, stellt Shuurmanns Stekhoven (Z. A. W. 1889 p. 131 ff.) eine andere These gegenüber: „Smend hat als Axiom angenommen, dass der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde des 2. Tempels war. Ich darf als zweites Axiom daneben stellen, dass die Psalmen für den Gebrauch der Gemeinde fertig gemacht wurden" (l. c. p. 133). Die Art und Weise, wie dies bewerkstelligt wurde, sucht Beer (l. c. p. IX) also zu erklären: „Das Verfahren der Herausgeber war eklektisch, kompilatorisch und glossatorisch. Bei manchen Liedern war die gottesdienstliche Verwendung erst durch eine allegorische Auslegung möglich (vgl. auch Stekhoven l. c. p. 134 f.). Und Budde illustriert jene Sammlerarbeit durch den Hinweis auf die Art und Weise, wie das evangelische Gesangbuch zu stande kam, „wo trotz fabrikmässigen Schaffens für ein neues Gesangbuch immer wieder individuelle Lieder zu Gemeindelieder erhoben wurden, ja die schlechteren ad hoc gedichteten Gemeindelieder allgemach verdrängten" (vgl. Theol. Litztg. 1892 p. 252 f.).

Wenn sich nun dies bewahrheiten sollte, wenn sich genügende Anhaltspunkte für diese Behauptung einer späteren Überarbeitung alter Lieder ergeben, dann muss der ursprüngliche Sinn der Psalmen ein andrer gewesen sein, als der, den sie im liturgischen Gebrauch erhielten, so dass also aus diesen noch nicht ihr eigentlicher Ursprung und ihre eigentliche Tendenz erschlossen werden kann, dass demnach die Deutung auf die Gemeinde nur Akkomadation genannt werden darf, geradezu eine Verflachung, Verallgemeinerung des ehedem ganz individuell gedachten und gefühlten Liedes.

a) Es ist fast allgemein anerkannte Thatsache, dass die liturgisch-musikalischen Bei- und Überschriften sekundäre Bestandteile der Psalmen sind, dass sie nicht von den Verfassern der letzteren herrühren, sondern den Liedern, welche für das

Gesangbuch geeignet schienen, gleichsam als Etiquette vorgeklebt werden mussten (vgl. Staerk., Z. A. W. 1892 p. 146 ff.). Wenn es aber solch äusserer Zuthaten bedurfte, um die Psalmen als kultische Lieder kenntlich zu machen, so liegt darin, schliesst man gemeinhin, die Möglichkeit eingeschlossen, dass sie ehedem anderen Zwecken dienten, also bei ihrer Rezeption in den Psalter umgestaltet oder umgedeutet werden mussten. Diese Möglichkeit ist allerdings nicht ausgeschlossen; allein die bisher versuchte Begründung für die Thatsächlichkeit dieser Behauptung kann nicht als überzeugend betrachtet werden. Vor allem stehen die oben genannten Überschriften fast durchweg textkritisch fest (Staerk, a. a. O.), wenigstens jene des masorethischen Textes, sie repräsentieren sprachlich und literargeschichtlich ein im Verhältnis zur mutmasslichen Entstehungszeit der Psalmen hohes Alter, so dass aus ihnen gar kein geschichtliches Präjudiz für ihre spätere Entstehung gewonnen werden kann. Von besonderem Gewichte dürfte dieser Gedanke noch sein, wenn die schon oft versuchte metrische Form der Psalmen ihrem Ursprunge nach bereits auf den Chorgesang hindeutete; um so wichtiger wäre die endliche Klarstellung dieses Problems, wenn es sich nach Zenner auch bei individuellen Psalmen (Pss. 3. 4. 6. 13 u. a.) bestätigen sollte.

b) Weiterhin hat man zum Beweise einer Umgestaltung älterer Lieder bei ihrer Aufnahme ins Gemeindegesangbuch den vielfach verderbten Text herangezogen, z. B. die Unordnung in alphabetischen Psalmen: Pss. 9/10; 25; 34; 37 u. a. (Beer l. c. VIII). Nun aber können Textkorruptionen doch niemals dafür geltend gemacht werden, dass sie bereits bei der Reception des Liedes in das Psalterium schon vorhanden, oder gar absichtlich sollten hervorgebracht worden sein. Wenn schon in den übrigen biblischen Büchern soviele Fehler sich eingeschlichen haben durch die verschiedenartigen Umstände der Überlieferung, so ist die Möglichkeit der Textverderbnis bei den Psalmen besonders gross, da sie im beständigen Gebrauch der Gemeinde und des Tempels waren. Übrigens werden sich viele dieser Bedenken haben, wenn man sich gewöhnt haben wird, die Erklärung nach dem Texte zu gestalten, nicht aber umgekehrt. Und auch der Gesichtspunkt dürfte dabei nicht ausser acht zu lassen sein, ob nicht die Psalmen ursprünglich mündlich über-

liefert wurden. Wenigstens scheint die Vergleichung von Ps. 18 und 2 Sam 22, I Chr. 16,18—36 und ihren Vorlagen (Ps. 105, 1—15; Pss. 96; 106,1.47 f.), sowie die Varianten der im Psalter doppelt überlieferten Psalmen (14:53; 108:57,8—12; 60,7—14) die Vermutung nahe zu legen, es seien zwei verschiedene Recensionen des Textes im Umlauf gewesen. Wie dem auch sein mag, die Lösung unserer Frage über das betende Ich wird in den alphabetischen Psalmen durch die vorhandenen Textbeschädigungen nicht gehemmt, da der übrige Inhalt der Lieder bereits die individuelle Auslegung zurückweist.

c) Schwieriger ist jener Einwand zu widerlegen, welcher, auf erweiternden Zusätzen, Glossen u. s. w. gegründet, eine Überarbeitung, resp. Umdeutung der überlieferten alten Lieder behauptet. Als solche „leicht erkennbare Zusätze" gibt Hoberg (Die Pss., nach der Vulg. erkl. Freib. 1894 p. XVI) folgende an: Pss. 3,9; 14,7; 25,22; 28,9; 34,23; 51,20—21; 69,36 -37; 102,14—23. Beer fügt ihnen noch an: Pss. 18.30. 31. 50. 51; 64,11; 130,7. 8 (cfr. auch Stekhoven l. c. p. 134). Die meisten dieser Glossen sind allerdings unerklärlich, stören den Gedankengang des Psalmes, und müssen darum später angefügt worden sein, wenn der Sprechende der genannten Lieder wirklich ein einzelnes Individuum ist; dagegen harmonieren sie meist trefflich mit dem ganzen Inhalt, wenn dort ein Kollektivum das Wort führt. Zudem muss die allgemeine exegetische Regel, die sich in den übrigen biblischen Schriften bewahrheitet hat, auch in der Psalmenkommentation gelten: Glossen — denn das sind diese Erweiterungen und Zusätze im schlimmsten Falle — sind die wichtigsten Hilfsmittel für die Exegese; denn sie verraten nicht selten den ursprünglichsten Sinn. Dies erhellt, wenn wir die markantesten der angegebenen Zusätze im Zusammenhange mit dem Inhalt des betreffenden Psalmes näher betrachten. Zu Ps. 25 bemerkt Graetz: „Der Schluss ist später hinzugefügt, als der Psalm, obwohl prägnant individuell, zu liturgischem Gebrauch verwendet" (l. c. zu Ps. 25,22); demselben Zwecke diente Ps. 28,87, um den individuell gehaltenen Psalm national zu machen." Durch V. 9 in Ps. 28: Hilf deinem Volke . . . ist die messianische Bedeutung der Bitte garantiert (vgl. Pss. 6,5; 7,2; 22,22; 31,17 u. s. w.; Jer. 30,11 u. a.). Demnach enthält der Vers die Bitte des Volkes um den Eintritt des messianischen

Heiles. Mit V. 9 aber hängt V. 8 unzertrennlich zusammen. Nun aber zeigt es sich, dass der ganze Psalm die nämliche Tendenz verfolgt (vgl. zu V. 1ª Jes. 42,13 ff. Ps. 83,2; 109,1 . . .); V. 5 ruht unverkennbar auf Jes. 5,12, bezeichnet also die Feinde, welche das Gericht des Herrn trifft, jenes Gericht, das die Erlösung bringt: Jes. 5,17. Die Folge der Hilfe aber ist der Dank, der Jubelpreis der Befreiten. So allein erklärt sich der schrille Übergang von der Bitte zum Dank, zum lauten Jubel: Das Volk trägt in seiner Treue die Gewissheit der Erhörung. Den vollen Abschluss und den klaren Ausdruck seines Inhaltes erreicht der Psalm erst mit den VV. 8. 9. — Die individuelle Fassung des Ps. 51 hat frühe schon die Meinung begünstigt, die VV. 20—21 seien erst im Exile beigesetzt worden (A. Esra, Olshausen, Hupfeld u. v. a.); Theodor von Mopsueste, Smend, Graetz, R. Smith, Baethgen, Coblenz u. v. a. treten für die Ursprünglichkeit der letzten Verse ein, freilich mit der Verlegung des Psalmes in die exilische Zeit. Der ganze Tenor des Psalmes, die Berührungen mit Jes. II. und Ezechiel, besonders aber die Vergleichung der VV. 18. 19 mit 20. 21, deren innere logische Verbindung uns so recht in die Denkweise der nachexilischen Zeit führt, möchten jedoch nahe legen, in Jerusalem das messianische Zion zu erblicken. Israel ist zwar gerettet, befreit, aber das erwartete Heil ist nicht eingetreten; Jahve hat an den Opferhekatomben kein Gefallen. Darum muss auf Israel eine Schuld noch lasten, die Schuld der Vergangenheit (Ps. 51,7 cfr. Hos. 2,4 ff.); deshalb auch hat der Herr Israels höchstes Vorrecht, den Geist der Prophetie, seinem Volke entzogen (V. 13). Daraus ergibt sich die Bitte um das Eintreten der Erlösung (VV. 3. 10. 15. 17. 20. 21), nachdem der Herr die Sünden seines Volkes getilgt (V. 9), das reumütig zu seinem Gott sich gewendet (VV. 18. 19). Ist dieser Gedankengang richtig, so lässt sich die nationale Deutung nimmer abweisen. — Ps. 64,11 sieht Beer als späteren Zusatz an; für unsere Frage hat dies weiter keine besondere Bedeutung, da das kollektive Subjekt bereits durch die VV. 1. 3 und insbesondere 8 ohnedies begründet ist. Übrigens steht von literar-kritischem Standpunkt der Echtheit des Verses gar nichts entgegen.

Auch bei Ps. 102 wurde die Einheit des Liedes geleugnet (Hoberg, Stekhoven VV. 14—23). Ist der erste Teil des Psalmes

der Ausdruck persönlichen Leidens, dann muss allerdings die Einheitlichkeit des Ganzen in Frage gestellt werden; der Zusammenhang wäre nur ein loser, gezwungener, gewaltthätig hergestellter. Der Trost des 'ani in seiner Bedrängnis kann gewiss nicht darin gefunden werden, dass einst der ewige Gott einem folgenden Geschlechte (19 b) das Heil senden werde; vielmehr liegt die Zuversicht des Betenden in der Gewissheit der nahen messianischen Herrlichkeit (V. 14. 16ff. 28f.). Dieser Zusammenhang aber entscheidet für die nationale Bedeutung des Liedes, für die Beziehung desselben auf Israel; denn die Aufrichtung Sions und Unterwerfung der Völker unter den Gott Israels bewirken ja die Befreiung und Erhöhung des leidenden Sängers; sie nehmen die „Krankheit", den nahen Tod von ihm (VV. 12. 14c. 21), dass er in Sion die Völker Jahve lobpreisen lehre. Endlich kann auch der Hinweis auf die Ewigkeit Gottes keinen anderen Sinn haben, als den, dass der Herr seine Gemeinde erlöst und erhält, „die Söhne seiner Knechte und ihren Samen" also ganz Israel. „Auf die Gemeinde beziehen das Lied auch Aben Esra, Raschi, Kimchi, Rosenmüller, v. Lengerke, Olshausen, Smend, Nowack in Hupfeld, Baethgen, Cheyne, Beer, Reuss u. a." (Coblenz l. c. p. 67f.). Schon die Kirchenväter und die mittelalterlichen Exegeten haben diesen Psalm national gedeutet.

Endlich muss auch bei Ps. 130 die Annahme einer späteren Erweiterung durch die VV. 7. 8 (Stekhoven-Beer) verworfen werden, da sonst der Psalm ganz abrupt endigen würde. VV. 7. 8 aber werfen erst volles Licht auf die VV. 5—6: es ist von der Hoffnung auf die messianische Erlösung die Rede. Diese letzten Verse aber bedingen denn auch die Beziehung des ganzen Psalmes auf Israel, geben dem ganzen Liede erst seine volle Bedeutung und inhaltreiche Tiefe: „Ja vertraue nur Israel, auf Jahves Liebe, der Morgen der Erlösung wird nahen" (vgl. 7 a. 6 b. 8 a).[1]

---

[1] Zu Ps. 3,9: „Nach VV. 7. 8 erwartet der Sänger seine Rettung vom Weltgerichte (exsurgere = zum Weltgerichte sich erheben: Pss. 7,2; 35,2 u. a.; Jes. 28,22; 33,10 . . .). Da also die Feinde noch leben, sind die Pf. in V. 8 prophetisch, als Perfekta der Gewissheit zu fassen; analog die Präterita in V. 6 (cfr. August.: suscipiet; Compl: ἀντιλήψεται). Darum drückt V. 6 nicht eine persönliche, individuelle Erfahrung aus, sondern

Gleichwohl ist die Anschauung, dass die Psalmen glossatorisch erweitert worden, nicht ganz zu verwerfen, wenn sie auch aus der heutigen Textesgestalt nicht mehr zu erweisen ist. Die Psalmendichtung ist jedenfalls alten Ursprungs in Israel, und ihre Überreste sind wohl von den Sammlern unseres Psalters verwertet worden. Allein die Umarbeitung dieser Lieder hat wohl den archaistischen Charakter ihnen genommen, und die weiter entwickelte religiöse Idee den alten Inhalt sich konform gemacht. Und wenn wir heute den Sinn der Psalmen zu enträtseln suchen, so kann nur jener Text massgebend sein, dem der Psalter einst seine Aufnahme in den Kanon verdankte, d. h. seine jetzige Gestalt.

c) Auch eine Umdeutung sollen nach der gewöhnlichen, fast allgemein acceptierten Annahme einige Psalmen bei ihrer Reception in das Gesangbuch der Gemeinde erfahren haben. Pss. (2); 45; (46) gelten gleichsam als Kuriosa nach Form und Inhalt. Die heutige Exegese sieht in denselben ursprünglich rein weltliche Lieder, deren profaner Charakter aber vermittels allegorischer Auslegung den Forderungen des religiösen Gefühls

---

die gewisse Überzeugung von dem sicheren Eintreten der erwarteten Hilfe: Das vertrauensvolle Ergeben in den göttlichen Schutz inmitten des Kampfes. Der enge Zusammenhang der VV. 6. 7. 8 beweist die Identität der hier genannten Feinde mit den „Vielen“ in VV. 2. 3. Deren feindlicher Ansturm (V. 2) basiert aber auf der scheinbar trügerischen Hoffnung des Sängers auf sein messianisches Heil, wie durch VV. 7 mit der in V. 8 ausgesprochenen Bitte um den Vollzug des Weltgerichtes erhärtet wird; die Feinde sind also hier, wie sonst oft (cfr. Ps. 22,13. 17; Jes. 50,41; Ezech. 36,1 . . .) die „vielen“ Völker.“ Damit ist die nationale Bedeutung des Liedes erwiesen und V. 9 seinem Inhalt nach als richtig bestätigt. Bei dem engen Zusammenhang der Pss. 3 und 4 (vgl. Pss. 3,3 u. 4,7; 3,6, 4,9) wäre es jedoch möglich, dass Ps. 3,9 das einheitliche Lied als Antwort des Volkes unterbrach. Wie dem auch sein mag, V. 9 stimmt mit dem ganzen Inhalt überein, und ist, wenn später beigefügt, jedenfalls richtig interpretierende Glosse. — Wildeboer (Die Literatur des alt. Test., Gött. 1895 p. 401 f.) tritt ebenfalls der Ansicht bei, es seien einzelne Lieder erst für den Gemeindegebrauch zurecht gerichtet worden: „Smend hat vielleicht diese Auffassung etwas übertrieben und Dr. Shuurmans Stekhoven hat darum einigen Psalmen mit Recht den individuellen Charakter gewahrt. Aber auch selbst diese Lieder wurden dem Gemeindebedürfnis angepasst, und fragt man nach der Bedeutung dieses oder jenes Liedes aus dem Tempelgesangbuch, so darf man jene Gemeindebedeutung nie ausser Betracht lassen.“

angepasst worden. Für die geistliche Auffassungsweise dieser Gesänge entscheidet ihre Stellung im Psalter; dass diese Verwendung ihrem ursprünglichen Sinne nicht entspreche, dafür mangeln uns positive Gründe. Die eigentliche Tendenz, welche diese Hypothese eingab, liegt zweifellos in der instinktiven Abneigung, welche bis in die letzten Jahrzehnte unsere Exegese gegen allegorische Darstellungen beseelte; man vergass zu leicht, dass unsere alttestamentlichen Schriften einem orientalischen Volke entstammen, und dass sie nicht in der Sprache und dem Geiste des 19. Jahrhunderts geschrieben wurden. Im übrigen gilt hier, was Wellhausen über die Exegese der Apokalypsen sagt: „Woher jedoch dieser Stoff ursprünglich stammt, ist methodisch ganz gleichgiltig. Die apokalyptischen Schriftsteller ... haben auch nicht nach seiner ursprünglichen Bedeutung gefragt, sondern ihren eigenen Sinn so gut er ging hineingelegt. Und den Sinn, in welchen sie selber ihn verwandt haben, müssen wir zu erkennen suchen“ (Wellhausen, Skizzen 6. Berl. 1899 p. 233).

d) Als letztes Argument für die ursprüngliche liturgische Bestimmung der Psalmen sei noch die Sprache dieser Lieder selbst angeführt. Unzweifelhaft wurde der Psalter im Gottesdienste, beim Opfer verwendet. „Wie der Tempel unaufhörlich vom Opferblut strömte, so hallte er unablässig von Psalmengesang wieder.“ Es fragt sich und muss festgestellt werden, dass jene Beziehung eine innige und ursprüngliche ist, dass die Psalmen von vorneherein in Einheit und Frieden mit dem Opferkultus gedichtet worden sind, ja dass dieser ein Lebensnerv der Psalmendichtung war, eine ihrer stärksten Triebkräfte und am reichlichst fliessenden Quellen (Jakob, Beiträge z. Einl. in die Pss., Z. A. W. 17 p. 263 f.). Und das Resultat seiner Untersuchung des Sprachschatzes der Psalmen fasst dann der Autor also zusammen: „Nicht nur der Cultus war Gegenstand der Psalmendichtung, sondern die Sprache der Psalmen selbst hat eine intensive Tempelfärbung“ (a. a. O.). Dieser, aus den formellen Verhältnissen der Psalmen geschöpfte Beweis für die ursprüngliche liturgische Zweckbestimmung des Psalmbuches würde erst vollständig sein, wenn es gelingen sollte, die Metrik dieser Lieder zu eruieren. Doch haben die vielfachen Versuche von de Wette bis Zenner wenigstens soviel ergeben, dass die

Psalmen für Chöre verfasst worden. Daraus dürfte wohl auch erschlossen werden, dass sie von Anfang an für den kultischen Gebrauch, für den Chorgesang im Tempel komponiert waren.

All diese Gründe zwingen uns, die Ansicht Stekhovens und seiner Nachfolger, die Psalmen seien erst durch Umgestaltung, Veränderung oder Umdeutung den kultischen Bedürfnissen angepasst worden, als unerwiesen zurückzuweisen; beruht sie doch auf blosser Vermutung oder nur auf einer gewissen Wahrscheinlichkeit. Dagegen stützt sich Smends Hypothese auf den authentischen Text, in dem der Psalter seine Kanonisierung erhalten, und der deshalb nur unter Zugrundelegung dieses überlieferten Textes erklärt werden darf.

V.

Insbesondere ist die Personifikationstheorie beanstandet worden, weil dadurch der Erklärer genötigt werde, den ganzen Psalter allegorisch auszulegen. Smend scheut davor keineswegs zurück; denn er sieht in der grundsätzlichen Ablehnung der allegorischen Exegese eine Verirrung „zu einer falsch historisierenden und andererseits zu einer rationalisierenden Psalmenauslegung," als deren Hauptvertreter ihm Ewald und Hupfeld gelten (l. c. p. 57). Gegen diese Ausführung wendet sich Beer (l. c. XCIII): „Eine allegorische Exegese hat mehr oder weniger ihren einzigen Massstab an der subjektiven Phantasie und Willkür des einzelnen Erklärers, wie die Geschichte einer solchen Erklärung seit Philo beweist. Deshalb muss ihr Existenzrecht beschränkt bleiben."

Wenn Beer die Geschichte der Schrifterklärung zum Beweise seiner Thesis aufruft, so muss er doch vor allem beachten, dass die Präcedenz der allegorischen Auslegung zukommt. Der weitere Verlauf der Exegese aber, ein beständiges Ringen der beiden Theoreme, kann ebensogut als Argument gegen die historische Methode verwendet werden; denn wo sollte die Unterschiedenheit der geschichtlichen Deutung, welche kaum weniger Zwiespalt hervorgerufen, als die allegorische Schriftauslegung, anders begründet sein, denn in der subjektiven Auffassung des Erklärers? Zudem ist das landläufige Vorurteil, die Deutung der allegorischen Redeweise sei nur von der subjektiven Anschauung und Phantasie des Einzelnen abhängig,

längst durch Thatsachen widerlegt. Nachdem A. v. Scholz in seinen epochemachenden Werken über prophetische und apokalyptische Bücher die Existenz einer auf strengen Normen beruhenden Allegorie behauptet und erwiesen hat,[1] nachdem Stade, den man doch kaum des Mysticismus beschuldigen kann, das Vorhandensein einer allegorischen, oder besser, prägnanten Terminologie in den Psalmen hypothetisch angenommen und für bedeutsame Ausdrücke auch gerechtfertigt hat (ZThK. 1892 p. 369 ff.) darf der Vorwurf des Subjektivismus gegen einen allegorischen Literalsinn nicht mehr mit Recht erhoben werden. Nur darf man freilich unter allegorischer Exegese nicht an jene prinzipien- und schrankenlose bildliche Ausdeutung in der Synagoge oder an die für homiletische Zwecke berechnete Umdeutung ascetischer Schriftsteller denken. Die wissenschaftliche Allegorie ist vielmehr begründet in der Beobachtung, dass im alten Testamente durch der Propheten Wirken eine Terminologie ausgebildet worden, deren fest umgrenzte Bedeutung und klar bestimmter Inhalt naturnotwendig den Inhalt eines Schriftstückes und so dessen einzelne Worte entscheidend präcisiert.

Dass auch der Psalmbuch-Redaktor der allegorischen Darstellung ihre Berechtigung zuerkannte, folgt ohne weiteres daraus, dass Ps. 45 u. a. Aufnahme fanden. Auch daraus liesse sich die allegorische Redeweise im Psalter beweisen, dass „Königs"lieder, wie Pss. 2. 20. 21 noch in das Gesangbuch des Tempels konnten aufgenommen werden, ja im Gottesdienste verwendet wurden, als es längst keine Könige mehr gab. Prinzipiell erkennt die Theorie einer Personifikation des Volkes im Psalmen-Ego das Vorhandensein einer allegorischen Redeweise zu. Aber gerade dieser Umstand hat die vielfache Einschränkung der Personifikationshypothese veranlasst. Erklärt doch Smend, ihr eigentlicher Begründer selbst (l. c. p. 67), „dass man unmöglich die Forderung stellen könne, dass jeder einzelne Satz des betreffenden Liedes in seinem logischen Wortsinn unmittelbare Anwendung auf die Gesamtheit ertrage. Wenigstens werden wir uns auf einzelne Fälle gefasst machen müssen, wo

[1] Scholz A., Commentare zu Joel (1885), Tobias (1889), Esther und Susanna (1892), Judith u. Bel u. Drache[2] (1896), Prediger (1901), Rektoratsrede, Würzburg 1893.

das keineswegs so ist ... Die Deutung des Ich auf die Gemeinde will überall cum grano salis verstanden sein." Nun haben aber gerade diese einzelnen Fälle fast alle späteren Erklärer, obwohl sie der Deutung auf die Gemeinde den weitesten Spielraum gewährten, dazu vermocht, wenigstens einigen Psalmen ihre Individualität zu wahren, und so die einheitliche Lösung wieder zu zerspalten. Dieser Einwand wird fallen, bei dem Nachweis einer strikten, konsequenten Durchführung allegorischer Darstellung. Es ist eben zu beachten, dass wir, wenn in den Psalmen in der That eine ausgebildete Terminologie vorliegt, erwarten dürfen, dass sie in künstlicher, ja oft gekünstelter Weise durchgeführt ist. Deshalb würden sich Züge, Sätze und Redewendungen, welche „wegen ihrer individuellen Färbung" eine direkte Beziehung auf die Gesamtheit nicht ertragen, bei grundsätzlichem Gebrauch der bildlichen Darstellung ganz sonderbar ausnehmen, und mit Recht haben die Erklärer darum in solchen Stellen die Deutung auf die Gemeinde verworfen. Ganz anders liegt jedoch der Fall, wenn diese scheinbar individuellen Züge nach Analogie der übrigen bildlichen Ausdrücke ebenfalls allegorisch gefasst werden, wie es die Konsequenz erfordert. Gewiss bricht das Empfinden des Dichters sich manchmal durch; man muss eben auf kühne Metaphern und Vergleiche gefasst sein. Dem Wesen der Lyrik zufolge wird auch der Dichter, natürlich nur bei wirklich originellen Liedern, manchmal individuelle Züge einweben, die aber, soll der einheitliche Gedankengang nicht gestört werden, dem Grundgedanken nach aufs Volk gedeutet werden müssen.

Zur Illustrierung dieser Ausführung möge Ps. 6 dienen, einer der schwierigsten und viel diskutierten Psalmen, der eine Reihe von dunklen Momenten in sich birgt, deren Aufhellung auch die ihm verwandten Lieder treffend beleuchtet. Vor allem ist Situation und Inhalt dieses Psalmes zu bestimmen. Da erhebt sich zuerst die Frage, ob die hier geschilderte Krankheit ein wirkliches, physisches Übel oder aber nur das seelische Leiden eines Verfolgten darstellen soll. Ewald (mit Calmet, Hoberg, Hengstenberg u. v. a.) ist mit allem Nachdruck für die Beziehung auf physische Krankheit eingetreten. Diese Ansicht ist jedoch unhaltbar. Nach den VV. 8—10 sind die Leiden des Sängers verursacht durch feindliche Verfolgungen, welche ihm

tiefen Herzenskummer (V. 7) bereiten und an den Rand des Verderbens bringen (V. 6). Da jedoch solche Seelenzustände zerrüttend auf den Leib einwirken, wäre immer noch die Möglichkeit eines körperlichen Leidens nicht ausgeschlossen. Allein dieser Krankheit wird von V. 5 an gar nicht mehr gedacht. Die eigene Genesung kommt bei der Rettung gar nicht in Betracht; nur um die Demütigung der Feinde handelt es sich noch; mit ihrer Bestrafung und Vernichtung endet auch das Leiden des Sängers. Krankheit ist demnach nur das Bild für Verfolgung. Allein dies Bild befriedigt nicht; denn bis V. 8 b erfahren wir gar nicht den Grund und die wahre Bedeutung des Leidens, und auch hier wird es geradezu als selbstverständlich vorausgesetzt. Darum kann diese Darstellung nur ein allgemein bekanntes Bild darbieten, dessen Kenntnis einfach vorausgesetzt werden darf. Diese allegorische Bedeutung ist in der That bekannt; vgl. Jes. 53. Das „miserere" (hanneni, begnadige mich) in V. 3 wird in den Psalmen nur von der messianischen Begnadigung gebraucht: Pss. 51,3 (cfr. 51,20—21); 67,2; 9,14 (cfr. 9,16. 17); 25,16; 26,11; 30,11. Noch deutlicher erhellt dies aus den folgenden synonymen Wendungen: „sana" (V. 3 b); Jes. 16,10; 57,19; Hos. 6,1; auch Jer. 30,13, Jes. 40,27, und „salvum me fac" (V. 5 b): Pss. 7,2; 22,22; 59,3 u. v. ö. (Zur Erklärung vgl. Scholz A., zu Tob. 1,3, wo auch die Berufung des Sängers auf die chesed des Herrn (V. 5 b) ihre beste Deutung findet.) Ferner zeigt die Analogie mit Ps. 116,3, dass in V. 6 das Gericht über Israel angedeutet ist, während in V. 11 ohne Zweifel das Weltgericht über die Feinde Israels gemeint ist; vgl. Ps. 83,18; auch Matth. 7,23 (u. Parall.); Jes. 45,16 (cfr. 17).

Demnach lässt sich also Inhalt und Situation des Psalmes dahin zusammenfassen: Über Israel ist das Gericht des Herrn hereingebrochen; unter dessen hartem Joche seufzt das Volk, erkennt seine Schuld und kehrt reumütig zu seinem Gott zurück. In dieser Rückkehr erwirbt es sich ein Anrecht auf seine Begnadigung, welche mit der Vernichtung aller seiner Bedränger ihre volle Erfüllung findet.

So allein lässt sich der plötzliche Übergang von der schmerzlichen Leidensklage zum vollen Jubelton einer unwiderleglichen Gewissheit erklären. Dies kann unmöglich in der subjektiven Empfindung eines Einzelnen seine Erklärung finden.

Noch am Grabe zwar pflanzt der Mensch die Hoffnung auf; niemals aber steigert sich diese zu solch triumphierender Gewissheit im Angesichte des „Todes". Aus den verschiedenartigen Erklärungsversuchen für diesen plötzlichen Umschlag der Stimmung, der übrigens in den Psalmen sehr häufig wiederkehrt: 7,15 ff.; 13,6; 22,22 ff.: 26,11 . . ., seien nur die beiden wichtigsten hervorgehoben. Die Vermutung, der Schluss sei dem Liede erst nach überstandener Gefahr angefügt, entbehrt jeder Begründung, zerstört die Einheit des Ganzen und raubt ihm den erklärenden Abschluss; zudem ist ja dieser Schluss durch die häufige Wiederholung ähnlicher Stimmungsvariationen bezeugt und sicher gestellt. Ebensowenig Beachtung kann jener Hypothese gezollt werden, welche das Gebet erst nach wiedererlangter Genesung gesprochen sein lässt, eine Annahme, zu der man sich fast bei allen Psalmen, denen die Saul'sche Verfolgungszeit den geschichtlichen Hintergrund liefern muss, geswungen sehen würde. Dies wird sicherlich widerlegt durch die Kraft und Lebendigkeit der Darstellung, durch die Unmittelbarkeit der Bedrängnis, durch das Wesen des Gebetes, das einer unmittelbaren Empfindungs- und Gefühlserregung entspringen muss. Doch gilt dies nur vom „Literalsinn"; denn nach unserer Deutung ändert sich die ganze Situation.

Ist so der Inhalt des Psalmes richtig bestimmt und seine literarische Einheit mit Recht gewahrt, so ist eine individuelle Interpretation unmöglich. Gegen eine geschichtliche Persönlichkeit sprechen vor allem die VV. 9—11; schon der Ausdruck „alle Übelthäter" (V. 9) legt nahe, dass es sich nicht um eine rein persönliche Angelegenheit handle, zumal da diese Verruchten „Götzendiener" zu sein scheinen (vgl. V. 9 b). Auch die sichere Überzeugung von der eigenen Rettung und Erlösung durch den Eintritt des Weltgerichtes (V. 11) lehnt die Beziehung auf ein einzelnes Individuum ab. Endlich wird die individuelle Fassung des Subjektes zurückgewiesen durch die Motivierung der Bitte um Gottes Hilfe in V. 6, wo der Sänger seinem Herrn entgegenhält, er werde sich durch die Hingabe des Betenden in den Tod selbst seines Lobes und dessen Verkündigung d. h. doch wohl der Verkündigung des Namens Gottes, des wahren Gottes, berauben. Dieses Motiv ist, wie schon erwähnt, eine charakteristische Eigentümlichkeit des Psalmisten: Pss. 30,10; 80,11 ff.;

Ps. 115,17; Jes. 38,18. Es scheint dieser Grundsatz auf Ps. 22,4 zu beruhen: „Jahve thront auf den Lobliedern Israels“ d. h. wenn Israel zu grunde geht, wer wird dann Jahve's Ruhm und Ehre noch verkünden, ihn ehren und preisen? Dadurch erhält jene Motivierung, die bei einem einzelnen Israeliten bedeutungslos erscheint, einen wahrhaft eminenten Wert- und Wahrheitsgehalt; denn von Israels Errettung aus dem „Tode“ hängt in der That das Heil der Welt, Jahve's Ehre und Verherrlichung ab (Ezech. 36,20 f.). Darum kann nur das treue Israel als Träger der messianischen Hoffnung das Subjekt des Psalmes sein. (Analog sind alle „Krankenlieder“: Pss. 30. 38. 41. 88. 102 zu erklären.)

Coblenz (l. c. p. 163 f.) bestreitet nun die Möglichkeit, V. 7 auf das Volk zu deuten, und versteht darum den Psalm individuell. Allein das Bild ist in V. 8ª fortgeführt, V. 8ᵇ erklärt. Darnach bezeichnet es die ganze Hilflosigkeit des Sängers in der „Nacht der Bedrängnis“ (Hos. 6,3; Judith 12, 13), das Unvermögen des „altersschwachen“ Israel, seiner Feinde Herr zu werden; als einziges Mittel bleibt ihm das Flehen zum Herrn (z. Bilde vgl. noch Ps. 149,5; Ps. 3,6). So lassen auch „individuelle“ Ausdrücke im einheitlichen Ganzen sich auflösen, und damit fällt einer der wichtigsten Einwände gegen die Personifikationstheorie. Auf diese Weise wird dann auch eine einheitliche Lösung der Frage sich ergeben, wenn der Grund für die Annahme individueller Lieder untergraben ist.

VI.

Aus alledem ergibt sich nun das wichtige Resultat, dass die verschiedenartigen Versuche, die allzuweite Ausdehnung der Personifikationstheorie auf ein geringeres Gebiet zu beschränken, keinen berechtigten Anspruch auf eine glückliche Korrektur jener Hypothese erheben können, denn

1. die Annahme einer Über- oder Umarbeitung, oder auch Umdeutung vieler ehedem subjektiver Lieder zu Gemeindegesängen entbehrt jeglichen stichhaltigen Beweises.

2. Die künstliche Scheidung zwischen Psalmen der ganzen Gemeinde und solchen der Gemeinde der Frommen, an sich schon unnatürlich, widerspricht dem gleichen Inhalt dieser Lieder, da derselbe nur in seine beiden konstitutiven Momente

aufgelöst erscheint, nicht selten auch in seiner ganzen Fülle und Tiefe in einem einzigen Psalm vereinigt uns entgegentritt.

3. Die Behauptung endlich, mehrere Lieder verlangten wegen einiger persönlicher Anklänge eine individuelle Erklärung, fällt mit der konsequenten Durchführung einer einheitlichen Exegese der betreffenden Lieder, während die Ausflucht, in einem Gemeindelied „die einzelnen Gläubigen als Sprecher" zu betrachten, an dem einheitlichen Gedankengang jener Lieder und der ursächlichen Bedeutung des Subjektes für das Heil seiner Brüder i. e. der einzelnen Glieder der Gemeinde scheitert.

Ist also die Personifikationstheorie, in ihrem teilweisen Rechtsbestande wenigstens, in unseren Tagen allgemein anerkannt,[1] so lässt sich auch die durchgehende Anwendung derselben nicht mehr abweisen. Vor allem kann sie das Recht der Ursprünglichkeit für sich in Anspruch nehmen. Wie wir gezeigt zu haben glauben, ist die Entstehung des tiefgreifenden Unterschiedes zwischen den beiden Extremen, der rein individuellen und der blos kollektivistischen Theorie, auf Faktoren zurückzuführen, welche einem anderen Gebiete als der Exegese selbst entstammen. Der Ursprung der individuell-geschichtlichen

[1] Zur Vervollständigung der geschichtlichen Darlegung sei noch auf das Urteil von Kauzsch in seinem Bibelwerk, Beilagen p. 20 f. hingewiesen, der für „eine ziemlich grosse Anzahl von Psalmen", deren Deutung bisher vergeblich versucht worden, auf die Personifikationstheorie verweist: „Zur rechten Würdigung des Psalters hat namentlich eine längst gemachte, aber auch oft und lange wieder vergessene Beobachtung beigetragen: Dass in einer grossen Anzahl von Psalmen nicht ein einzelner Frommer, sondern die fromme Gemeinde der nachexilischen Zeit redet." Ähnlich urteilt Rob. Smith (Das A. T. u. s. w. p. 205 f.): „Den Schlüssel zum Verständnis vieler dieser Psalmen (sc. der Klagepss., bes. Pss. 22. 25. 31. 34. 35. 38. 41) liefert die Beachtung des Umstandes, dass der Sänger nicht eine einzelne Person, sondern wie in Klagel. 3 das als eine einzelne Person dargestellte wahre Volk Gottes ist. Nur so können wir gewissen Ausdrücken gerecht werden, welche immer ein Stein des Anstosses für die gewesen sind, welche David als Verfasser betrachten" (cfr. hiezu p. 176 l. c.). — Leider zu spät fällt mir Leimdörfer, Das Psalter-Ego in den Ich-Psalmen, Hamb. 1898, in die Hände. Eine gründliche Untersuchung der einzelnen Psalmen führt ihn zu dem Ergebnis, dass in ff. 55 Pss. „das betende Ich die Gemeinde Israels" sei: 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 20, 25, 28, 32, 40, 42—44, 49, 56 f., 59—61, 64, 66, 68, 74 f., 77 f., 84 f., 87, 89, 91 f., 94, 102—104, 106, 111, 118, 120 123, 129—132, 135, 137 f., 144—146.

Subjektsauffassung liegt in ausserchristlichen Elementen, besonders auch in dem Einflusse, welchen die humanistischen Geschichts- und Sprachstudien auf die biblische Exegese ausübten. Die Personifikationstheorie hat dagegen, ausser der altchristlichen und altjüdischen Bezeugung, als ältestes und wichtigstes Zeugnis die LXX für sich. Ausser kleinerer, jedoch nicht bedeutungsloser Varianten, zu Pss. 18,44; 28,8 vor allem, kommen hier die Überschriften bei Pss. 5. 55(56). 70(71) in betracht. Mit „ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης (Ps. 5) haben die Übersetzer offenbar an die Gemeinde gedacht (Deut. 4,20); bei Ps. 70(71) erhellt die kollektive Auffassung des betenden Ich offensichtlich aus der Beifügung. Ausdrücklich ist diese Auslegung auf das Volk bezeugt in Ps. 55(56) durch die griechische Wiedergabe des hebräischen „jôna'" durch λαὸς: „ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἀπὸ ἁγίων μακρυμμένου" (wahrscheinlich in Anlehnung an Hos. 7,11; 11,11; Jes. 60,8; Cant. Cantic. 1,15(14): 10,10; vgl. noch Scholz, Rektoratsr. p. 20; Targum: de coetu Israelis, qui est similis columbae mutae, und Chald: pro coetu Israel qui similis est columbae mutae, eo tempore quo elongati sunt a civitatibus suis (H. L. 2,14) bestätigen die Lesart der LXX und des masorethischen Textes). Diese Lieder aber, besonders Pss. 56 und 71, tragen ganz „individualistisches Gepräge", haben Davids Namen an der Spitze, nebst einer „geschichtlichen" Überschrift (Ps. 56), müssten also der herrschenden Anschauung zufolge gewiss „persönlich" gedeutet werden.

Dieses geschichtliche Prioritätsrecht wird bestätigt durch die lichtvolle Erklärung, womit diese Hypothese alle jene Schwierigkeiten zu beseitigen vermag, welche gegen die individualistische Theorie geltend gemacht wurden. Die Eintönigkeit der Klage, ihr beständige Wiederkehr in fast allen Psalmen überrascht nur, wenn es sich um persönliche Feindschaft handelte, nicht aber, wenn das Volk Israel unter dem Drucke der „Weltmacht", heidnischer Mächte und der Verfolgung durch abtrünnige Söhne seufzt und betet. Daraus erklärt sich denn auch, dass der Sänger zu seiner Rettung ganz ausserordentliche Mittel des allmächtigen Gottes herausrufen muss, so z. B. wenn er Pss. 7,9; 9,6; 18,48 u. s. f. Gott auffordert, im allgemeinen Weltgerichte die persönliche Unschuld des Verfolgten vor aller Welt offen zu erweisen, wenn er, wie Ps. 56,8 u. ö., Jahve bittet,

die Völker zu vernichten, weil sie, nach V. 3 des Sängers Feinde sind.

Auch die schrecklichen Verwünschungen in einzelnen Psalmen (bes. Pss. 69. 109), welche, gegen einen persönlichen Feind geschleudert, jedes wahrhaft menschliche Gefühl und Empfinden durch unersättlichen Rachedurst erstickt sein liessen, werden bereits verständlicher im Munde der Gemeinde gegen die götzendienerischen und gottlosen Feinde der Theokratie. Gut bemerkt hiezu Reuss (l. c. p. 627): „Ganz anders wird das Urteil ausfallen, wenn man nach obigem die sonst anstössigen Worte sich denkt als einem ohnmächtigen, gehetzten, zur Verzweiflung gebrachten Volke ausgepresst, wo sie psychologisch erklärlich, sittlich wohl auch entschuldbar erscheinen, ... Nicht Vater und Sohn stehen sich hier gegenüber, nicht König und Prätendent, ... sondern Volk gegen Volk, getrennt durch einen Abgrund, die weder Sitte noch Sprache, weder Gesetz noch Gott mit einander gemein haben.“ Reuss setzt jedoch hier voraus, dass die furchtbaren „Flüche“ nur gegen die Heiden, nur gegen nationale Feinde, im eigentlich politischen Sinne des Wortes, geschleudert worden seien; das aber entspricht nicht den genannten Psalmen. Eine bessere Erklärung lässt sich dagegen geben, wenn wir die eschatologischen Anschauungen der jüdischen Religion zur Lösung heranziehen. Als Gottes Volk und Vertreter der Sache Jahve's hat Israel das Recht, von den Völkern, von allen, die Jahve nicht dienen, Anerkennung zu fordern; das ist seine gottgewollte, heilige Mission (vgl. Ps. 2). Alle aber welche das Volk des Herrn um dessentwillen bedrängen und bedräuen, sie trifft des Herrn Rache im Weltgerichte. Und dieses Gericht des gerechten, heiligen Gottes fordert der Gemeinde Gebet heraus in religiösen Nöten, in nationalen Gefahren, wo der Untergang dem Bundesvolke droht. Die weitere Durchführung dieses Gedankens wird uns dazu führen, den Begriff „Gemeinde“ genauer, bestimmter zu definieren. Die Lösung dieses Problems wird wohl die beste Kritik der voraufgegangenen Auslegungen erbringen.

IV. Teil.

Versuch einer endgültigen Lösung.

§ 1.

Die Entstehungszeit des Psalters.

Ein jedes Schriftstück kann seine volle Erklärung nur finden aus der Zeit heraus, in der es entstanden, aus den allgemeinen Ideen, welche zur Zeit seiner Entstehung die Menschheit oder besser die Umgebung des Verfassers beherrschten und leiteten, aus den geschichtlichen, persönlichen Verhältnissen seines Verfassers. Wenn dieser Grundsatz für die Erklärung aller schriftlichen Denkmäler vergangener Zeiten gilt, so muss er vor allem seine Anwendung finden bei der Exegese religiöser und biblischer Bücher, weil die religiösen Ideen und ihre Auffassung durch ihre natürliche Grundlage im Wesen des menschlichen Geistes zu sehr von der subjektiven Anlage alteriert werden, in ihrer subjektiven Gestalt zu sehr abhängig erscheinen von den sozialen, kulturellen, politischen und wissenschaftlichen Verhältnissen der Zeit. Wenn wir darum ein volles Verständnis der Theologie, des Inhaltes der Psalmen gewinnen wollen, müssen wir zuerst die Geschichte ihrer Entstehung näher zu bestimmen suchen.

Wellhausen hat nach Olshausens Vorgang den jetzt fast allgemein anerkannten Grundsatz aufgestellt, als Ausgangspunkt der Untersuchung der geschichtlichen Entstehung der Psalmen die exilische und nachexilische Zeit anzunehmen; nicht mehr sei die Frage zu diskutieren, ob auch nachexilische Lieder noch Aufnahme in das Psalmbuch gefunden, vielmehr ob unser Psalter

noch Reste der vorexilischen Poesie erhalten habe. Dass das Psalmbuch, so wie es uns jetzt vorliegt, das Werk nachexilischer Redaktoren ist, dürfte kaum zu bezweifeln sein, zumal diese Datierung durch die Tradition sicher gestellt ist.[1] Das Buch selbst weist in seiner Ordnung, seinem Inhalt auf diese Entstehungszeit hin. Schon in der ersten Psalmensammlung (Pss. 1—42) finden sich Lieder, die unstreitig abhängig sind von Jeremias und Jesaias 40—66 aus sprachlichen, stilistischen, religionsgeschichtlichen Gründen.[2] Allein diese nachexilische Redaktion des I. Psalmbuches und dessen successive Erweiterung durch Aufnahme weiterer Sammlungen entscheidet nicht darüber, ob nicht dem Psalter die überkommenen Lieder der vorexilischen Zeit ebenfalls einverleibt worden sind, und innere Merkmale sprechen dafür, dass manche Psalmen aus älteren Vorlagen umgearbeitet worden sind oder sein können. Allein gerade dadurch, dass der jetzt vorliegende Psalter, wie früher gezeigt, in seinen einzelnen Sammlungen wenigstens einem bestimmten Zweck seine Entstehung verdankt, nämlich der Notwendigkeit, den neu eingerichteten Gottesdienst durch entsprechende Gesänge zu verherrlichen, legt dem Exegeten die Verpflichtung auf, die Psalmensammlungen und weiterhin den ganzen Psalter als den Ausdruck der jüdischen Frömmigkeit in und nach dem Exile aufzufassen; denn es ist uns kein Mittel an die Hand gegeben, festzustellen, inwieweit die Umarbeitung alter Lieder in ihren ursprünglichen Sinn eingegriffen, die Veränderung zu fixieren, welche die Lieder bei ihrer Vereinigung mit dem Psalter erleiden mussten. Doch scheint mir das festzustehen, dass diese Veränderungen nicht allzugross gewesen sind, ebenso wie die Zahl der alten Lieder; denn der Psalter erweist sich im ganzen und grossen als ein einheitliches Ganze nach Form und Inhalt. Schon wiederholt ist darauf hingewiesen worden,

---

[1] vgl. Theodoret p. 19 Anm. 1 d. Abh.; Hilarius: „Esdras enim, ut antiquae traditiones ferunt, incompositos eos et pro auctorum aut temporum diversitate dispersos in volumen unum collegit et rettulit“ (Morin, Mareds. II prooem). Dionys. Carthus l. c. p. 7.

[2] vgl. Rahlfs, „עני und ענו in den Psalmen“, Gött. 1892 hat nachgewiesen, dass Pss. 22. 25. 31. 34. 35. 38. 40. 69. 71. 102. 109 zusammengehören nach Inhalt, Wortschatz, Stil u. Komposition, infolge ihrer Abhängigkeit von Jes. II u. Jeremia.

dass die überaus häufige Wiederkehr stereotyper Wendungen und Worte auf eine durchgehende Terminologie in den Psalmen schliessen lasse; ein solch fest geprägte Ausdrucksweise bestimmt natürlich auch den Inhalt des Psalters, schränkt ihn auf einen verhältnismässig engen Ideenkreis ein, wie noch darzulegen sein wird. Diese Beobachtung möchte den Schluss erlauben, dass das uns überlieferte Psalmbuch das Werk einer Schule im weiteren Sinne des Wortes gewesen ist, jener Schule eben, welche nach dem Exile die heiligen Schriften redigierte und glossierte.[1]

§ 2.
Bedeutung und Zweck der Psalmen im Offenbarungsganzen.

Die Psalmen nehmen schon wegen ihrer subjektiven, dem seelischen Empfinden und Wünschen angepassten Darstellungsform eine besondere Stellung unter den Offenbarungsschriften ein. Sie sind und wollen ohne Zweifel sein das Echo des gläubigen Herzens auf die Worte der Propheten, auf die Grossthaten des Herrn an seinem Volke, der Treueschwur der Gemeinde an ihren Gott, mit dem ein ewiger Bund sie verkettet. Aus der Volksseele heraus gesungen, sind sie die Wirkung der prophetischen Predigt, der in heissen Gebeten und frohen Dankeshymnen sich äussernde Widerhall der Verheissungen und Verkündigungen des Herrn. Denn Israel hatte seinen Herrn fürchten und den Bund mit ihm halten gelernt in den Leidenstagen, die mit den Einfällen der Chaldäer ihren Anfang genommen; ein treues, ein „gerechtes“ Volk war Israel geworden. Aus dieser Überzeugung, aus dem lebendigen Bewustsein hievon sind die Psalmen geflossen. Darauf deutet auch unverkennbar ihr liturgischer Zweck, die Verwendung des Psalters als das offizielle Gebet- und Gesangbuch des Tempelgottesdienstes hin.

Diese Stellung, welche die Psalmen nach Form und Ursprung innerhalb des Offenbarungsganzen einnehmen, weist schon entschieden jene Methode zurück, welche diese Lieder nach Weissagungen durchsucht. Zwar berufen sich Christus, die

[1] Scholz A., Rektoratsrede, Würzb. 1893 p. 31 ff.

Apostel und Evangelisten auf die Psalmen, um die Messianität, die Christus für sich in Anspruch nahm, zu beweisen an der Erfüllung der alttestamentlichen messianischen Erwartungen;[1] und mit vollem Rechte verweisen sie auf den Psalter. Es darf jedoch in der Exegese solcher angeführten Stellen die lyrische Form und der heilsgeschichtliche Zweck der Psalmen nie unbeachtet bleiben. Was in den prophetischen Büchern als Weissagung, als objektive Zukunftsschilderung, allerdings auf dem Hintergrund der jeweiligen Zeitverhältnisse uns entgegentritt, das ist und muss in den Psalmgebeten werden die Bitte um den Eintritt jener Verheissung, Dank und Jubel über jene wundersamen Verkündigungen. In beiden Stimmungen aber wird die hoffnungsvolle Schilderung oder besser Vergegenwärtigung der erhofften und ersehnten Zukunft nicht fehlen. So können die Psalmen, aus gläubigem Herzen gesungen, angeregt von der Propheten begeisternden Reden, sicherlich uns einen Einblick gewähren in die prophetischen Zukunftsbilder, auch jener traditionellen, nicht schriftlich fixierten messianischen Erwartungen, und eben deshalb sind sie auch geeignet, als Beweis der Messianität Jesu und der Göttlichkeit seines Werkes zu dienen. Verfehlt aber wäre es, die Psalmen im allgemeinen nach Art der prophetischen Vaticinien auf die Zukunft zu deuten. Nicht das ist also die Bedeutung der Psalmen, oder auch nur einiger derselben, die bevorstehende Herrlichkeit Israels zu weissagen, sondern ihr Zweck lässt dahin sich bestimmen, dass sie das Vertrauen auf das messianische Heil im Herzen des Volkes lebendig erhielten, lebendig auch in den grössten nationalen und religiösen Gefahren. Sie allein vermochten auch, einen glaubensstarken, gesetzestreuen, wahrhaft frommen Kern unter dem das religiöse Leben verflachenden pharisäischem Einfluss zu bewahren.

§ 3.
Die religiösen Ideen des Psalters.[2]

Ist aber diese Zweckbestimmung des Psalters richtig, dann muss notwendigerweise jene eine Idee, welche die ganze Pro-

[1] Matth. 27,35; Joh. 19,24; act. 2,25 ff.; Hebr. 1,5 ff.; 2,6. 12 u. v. ö.

[2] vgl. Stade l. c. Smend, Lehrb. der altt. Religion, Freiburg-Leipzig 1893 p. 375 ff.

phetie beherrscht und beseelt, die messianische Hoffnung, auch im Psalter zum Ausdruck kommen; ja, sie muss, da sie das beherrschende Prinzip der Offenbarungsreligion, die treibende Kraft der religiösen Entwicklung Israels ist, gerade hier ihren lebhaftesten Ausdruck finden, wenn sie die Hoffnung des Volkes sein und bleiben soll. Und in der That finden wir diese Forderung bestätigt, wenn wir die Frage uns stellen, ob diese messianische Hoffnung in den Psalmen zum Ausdruck kommt. Dieser Gesichtspunkt eröffnet uns eine überraschend neue Auffassung des gesamten Psalminhaltes. Wie die Messiasidee die Stellung und Entwicklung des Judentums beherrscht und bestimmt, so ist auch die jüdische Frömmigkeit, wie sie sich in den Psalmen offenbart, von diesem hoffnungsvollen Glauben an das kommende Heil belebt und gehoben. Daher empfangen die Psalmen ihr charakteristisches Gepräge.

Darauf weist schon der innige Zusammenhang zwischen den prophetischen Büchern und dem Psalter hin; nur aus jenen ist der Psalmeninhalt verständlich, wie Ursprung und Zweck des Psalmbuches darthun. Weil man aber die Verschiedenheit der Darstellungsformen auf die Verschiedenheit des Inhaltes deutete, ohne zu beachten, dass diese in der verschiedenen Zweckbestimmung begründet sei, darum allein wurde der oben angeführte Gesichtspunkt allzusehr in den Hintergrund gedrängt. Man fasste die scheinbar allgemeinen Ausdrücke und Gedanken in ebenso allgemein gültigem Sinne auf. Allein wie in jeder Sprache und bei jedem Volke gewissen Redewendungen eine ganz bestimmte Bedeutung durch häufigen Gebrauch beigelegt wird, so ist dies ganz besonders der Fall in der Sprache des Herzens, der religiösen Anschauung, des Gebetes. Nirgends aber kann dies ausgeprägter und ausgebildeter sich finden, als im alten Testamente, wo die einzig in der Welt dastehende Institution des Prophetentums eine ununterbrochene Kette traditioneller Überlieferungen bildet. Es gibt aber eigentlich nur einen Gegenstand der Prophetie: Die Verwirklichung und Aufrichtung des allgemeinen Gottesreiches durch den Messias im Weltgerichte. Innerhalb dieses scheinbar eng begrenzten, thatsächlich aber universellen Gebietes, weil alle sozialen, nationalen und religiösen Verhältnisse umspannend, musste sich eine fest bestimmte, prägnante Redeweise zur Bezeichnung jenes Zieles

herausbilden, eine feststehende Terminologie, welche in immer gleichem Ideenkreise den Worten ihre messianische und eschatologische Bedeutung aufdrückt.[1]

Diese Terminologie ist aber in den Psalmen in wahrhaft grossartiger Weise durchgeführt, und ihre Erkenntnis gibt darum den allein richtigen Schlüssel zu deren Verständnis. Es ist hier nicht der Ort, dieselbe in lexikalischer Ordnung aufzuzeichnen, dies würde in einem Commentar näher auszuführen sein; aber der Grundriss der messianisch-eschatologischen Theologie des Psalters, woraus die spezifische Bedeutung der in den Psalmen gebrauchten Termini leicht sich ergibt, soll hier in Kürze darzulegen versucht werden. Der ganze Psalter stellt das Ringen des gottbegeisterten, bundestreuen Sängers mit einer zahllosen Rotte von Feinden dar. Das wollten jene schon äusserlich kennzeichnen, welche, gleichsam als Motto, den 1. und 2. Psalm an die Spitze des Buches gestellt. Ein geistiger Kampf entrollt sich vor unseren Augen, wie er nimmer in der Welt geschildert worden, ein Kampf, in dem die Gerechten, die treuen Anhänger Jahve's mit der einzigen Waffe des Gebetes streiten wider jene sowohl, welche mit roher feindlicher Gewalt den Sänger bedräuen, die Heiden (Ps. 2), wie mit jenen, welche gottlos und gottentfremdet gebrochen haben mit den Ihrigen (Ps. 9) und nun mit Ränke und Hinterlist, mit Spott und Hohn die eigenen Brüder ihres treuen Glaubens wegen befehden und verfolgen. Aus beiden Gruppen konstituiert sich jene Macht, die als Weltreich dem Gottesreich gegenübertritt, jene Thoren (Pss. 14,1; 53,1), d. i. jene Gottvergessenen, Gottentfremdeten (Ps. 9,18), die keine Rücksicht auf Gottes Gesetz mehr kennen, um sein Walten und sein Gericht sich nicht kümmern (Ps. 14,2 ff.), nur auf ihre eigene irdische Macht, auf Ross und Wagen (Pss. 20,8; 33,10 f.) auf Fürsten und Könige (Pss. 2,10; 146,3) allein ihre ganze Hoffnung setzen. Es macht hiebei keinen

[1] „Durch diese Sitte, die prophetischen Vorträge vor den Versammlungen am Tempel zu halten, bildete sich, da auch der wesentliche Inhalt aller Prophezie derselbe ist, eine Reihe herkömmlicher Bezeichnungen, besonders für messianische und eschatologische Dinge, ein gemeinschaftlicher Kreis von Ideen, und für diesen Zweck in ihrer Bedeutung geprägter Ausdrücke, eine Terminologie heraus.“ Scholz A., Comm. zu Hoseas. Würzburg 1882 p. XXIX f.

Unterschied aus, ob die Gegner als eine Mehrheit, oder als Einheit eingeführt werden, da Pss. 53,3; 56,2, wie Smend mit Wellhausen irgendwo mit Recht bemerkt, die ganze heidnische (?) „Weltmacht" in dem einen Begriff „Mensch" zusammengefasst erscheint. (Den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung: Scholz A., Comm. z. Esther p. 150; zu Judith p. 16 ff.). Wie nun löst sich dieser Konflikt? Wie denkt der Sänger sich seine Befreiung? Ohne Zweifel erwartet der Psalmist seine Rettung nur vom allmächtigen Gott, seinem „Schutz", „Heil", „Retter", „Erlöser", da er ja, wie oben erwähnt, gegen die Feinde den Vorwurf erhebt, auf „irdische" Macht zu bauen. Die Psalmen nun sind der flehentliche Hilfruf um den Vollzug der Errettung, oder auch im Gefühl freudigster Zuversicht innige Dankeshymnen für die nah geschaute Erlösung. Dieses Eingreifen Gottes aber, das der Sänger erfleht, ist das Weltgericht, in ihm soll sich der Umschwung der ganzen Weltgeschichte zu gunsten des Sängers vollziehen; charakteristisch ist dies gezeichnet in den Pss. 7; 9; 11; 18; 22; 144 u. v. a.). Hier zeigt sich klar genug, dass die volle Rettung des Betenden sich nur bewerkstelligen lassen würde in einem allgemeinen Gerichte, jenem Gerichte nämlich, das die allumfassende Gottesherrschaft (vgl. die theokr. Pss. z. B. 93; 94; 96 . . .), die Herrschaft des Sängers über die Völker alle: Pss. 2,8; 18,48; 110,2 u. ö., heraufführen wird. Die in allen Psalmen wesentlich gleiche Charakterisierung der Feinde, welche dem Gerichte zum Opfer fallen sollen, weist hin auf ihre, wenn auch nicht individuelle, geschichtliche, so doch prinzipielle Identität. Daraus lässt sich jetzt erschliessen, dass auch der Inhalt der Bitten in allen Psalmen wesentlich der nämliche sein muss und die Richtigkeit dieser Schlussfolgerung wird durch die Beobachtung bestätigt, dass dieselben Wendungen und Ausdrücke, mit denen die Bitte um den Vollzug, die Wirkungen und Folgen des Weltgerichtes in den klar gezeichneten Situationen (v. s.) wiedergegeben werden, auch in den allgemeiner gehaltenen Liedern verwendet sind. Auch hier behalten diese Worte ihren eschatologischen Sinn, zumal da jene Psalmen auf diese Weise verständlich und erklärbar werden. Diese messianische oder eschatologische Bedeutung haftet demnach an Ausdrücken, wie „aufstehen" („Steh' auf"): Pss. 7,7; 9,2,8: 3,8; 17,13; 102,14 . . .; „Hilf": 7,2; 22,22: 3,8;

6,5; 31,17 ...; „herausreissen, retten, heilen, begnadigen, erlösen u. s. w. (Fundgrube und Erklärung dieser Wendungen ausserhalb des Psalters sind Deuteronomium, Hoseas, Jeremias, Jesaias).

Hochbedeutsam sind nun die Motive, welche den Herrn zum endlichen Vollzug seines Gerichtes bewegen sollen; sie geben uns Anhaltspunkte für die Bestimmung des Psalmisten. Der erste und wichtigste, ja einzige Beweggrund, der Jahve auf den Richterstuhl gleichsam zwingt, ist die Ehre Gott selbst. „Um deines Namens", doch wohl „um deiner Ehre willen" hilf uns, flehen sie (Pss. 31,4; 79,9; 106,8; 115,1); denn mit uns ist dein Name getilgt auf der Erde, und dein Lob erschallt nimmer im Land der Lebendigen, denn die „Welt der Toten" wird Preis dir versagen (Pss. 6,6; 30,10; 115,16 f.; 118,17). In mannigfaltiger Weise kehrt so in einer Reihe von Stellen der Grundgedanke wieder, der in poetisch schöner Weise in Ps. 22,4 also Ausdruck gefunden: „Du bist der Heilige, der auf den Lobliedern Israels thront." Darum fordert es Liebe und Gerechtigkeit, dass der Herr für jene eintrete, die seinem Namen Lob verkünden, seine Ehre hoch und heilig halten; er selbst muss seine Ehre retten seinen Feinden gegenüber, er muss sie jedoch auch wahren gegenüber seinem eigenen Volk. Feinde Gottes aber sind alle Gegner Israels, alle jene, die Israel um seiner Religion willen, seines Gottes wegen verfolgen; denn als Erbteil, um seiner Ehre willen hat der Herr sein Volk ausgesondert unter den Nationen, damit es bewahre und verkünde den wahren Gott (Jes. 43,9 ff.; 44,8; 42,1. 19; 49,3. 5. 6 u. s. f.). Und wer immer diesem höchsten Berufe Israels sich entgegenstellt, ist zugleich ein Widersacher Jahves und seiner Gerechtigkeit verfallen. Darum ist der Herr gleichsam aus Gerechtigkeit verpflichtet, den Feindseligkeiten gegen den treuen Sänger durch das Gericht ein Ende zu machen; denn gegen ihn richtet sich ja der Spott und Hohn der Feinde, deren grösster Triumph Israels Untergang wäre. (Pss. 83,5. 6; 89,32; 12,4 cf. V. 3; u. s. w.). Andrerseits aber ist die göttliche Hilfeleistung, eben weil von der göttlichen Gerechtigkeit bestimmt, durch die Treue bedingt, mit welcher der Psalmist seinen gottgegebenen Beruf erfüllt.

Daraus erhellt nun, dass dieser Begriff von „Gerechtigkeit", dessen Definition für die Lösung unseres Problems entscheidend ist, nicht in erster Linie als sittliche Tugend gefasst werden

darf. Das beweisen alle jene Psalmen bereits, in denen der Sänger die strengste Prüfung von Herz und Nieren durch den göttlichen Richter herausfordert, jene Lieder, welche vom rein ethischen Standpunkt interpretiert, nicht ganz mit Unrecht dem Psalmisten den Vorwurf der Selbstgerechtigkeit zugezogen haben (Pss. 7,26 u. s. f.). Diese Thatsache wäre um so auffallender, da der pragmatische Vergeltungsglaube, wie die Chronik zeigt (I Chr. 28 u. ö.) in jenen Zeiten in die allgemeine Überzeugung übergegangen zu sein scheint. Diese Schwierigkeiten lösen sich, wenn wir unter Gerechtigkeit die gegenseitige Bundestreue verstehen. Der Herr hat mit seinem Volke einen Bund geschlossen, und seine Treue zeigt sich in der Liebe und Gnadenhilfe gegen Israel (Hos. 2,19 f.). Des Volkes Gerechtigkeit hinwiederum gründet in der unverbrüchlichen Anhänglichkeit an seinen Herrn; ist Israel treu seinem Bundesversprechen, dann wird seine Gerechtigkeit zum Heile sich wandeln. Und hat auch Israel Schuld auf Schuld auf sich gehäuft, seine Bekehrung und seine Reue sichern ihm die Rettung von seinen Feinden und messianisches Heil (Hos. 14, cfr. bes. Ps. 22). Das getreue, wahre, gerechte Gottesvolk hat darum auch gerechten Anspruch auf die göttliche Hilfe gegen die feindliche Weltmacht, ein striktes Recht, dass der Herr als Kontrahent des Bundes sein Versprechen halte. Deshalb wird der gewaltige Kampf um die Weltherrschaft in den Psalmen ein Rechtsstreit genannt, der zu gunsten des Gerechten vom gerechten Richter entschieden werden muss. (Der Gedanke beruht vielleicht auf Jes. 50,9; 54,17 vgl. Pss. 37,33; 94,21.) Der Gerechte im Streite aber ist der Sänger unserer Psalmen; denn er leidet seines Gottes wegen (Pss. 22,9; 71,11; 31,12; 38,12 u. s. f.). Darum ergeht seine Bitte an den Herrn, im Weltgerichte seinem Knechte Recht zu sprechen (cfr. Pss. 7,4—6. 7—9; 94,15).

§ 4.

Der betende Gerechte der Psalmen.

Das eschatologische Moment,[1] das so recht die Signatur des jüdisch-religiösen Geistes genannt werden darf, und die Zu-

[1] Die Weissagungen der Propheten dürfen nicht aufgefasst werden als eine Darstellung zukünftiger Ereignisse in chronologischer Folge. Der Prophet betrachtet vielmehr die Lage und Verhältnisse seiner Zeit

kunftshoffnung, die beide den ganzen Inhalt des Psalters bestimmen, involvieren also eben deshalb, den Begriff „Gerechtigkeit" im Sinne von „Bundestreue", von treuer Erfüllung der gegenseitig übernommenen Pflichten. Träger der Pflicht oder Contrahent des Bundes, dem als solchen die Leistung der Pflicht obliegt, kann in diesem Sinne nicht das einzelne Individuum, nicht der einzelne Israelite sein. Das ist schon ausgeschlossen durch jene Psalmen, wo der Sänger trotz seiner offenbekannten Schuld seine Rettung eine That der Gerechtigkeit benennt oder um seines Rechtes willen die Forderung der göttlichen Hilfe erhebt (cfr. Pss. wie 51,16; 22,32; 65,6; 89,15. 17; auch Pss. 31,2; 71,2; 65 f.; 19; 24 u. a.). Subjekt dieser Gerechtigkeit kann nur das Volk, die Gemeinde Israel selber sein. Zu demselben Ergebnis drängt die Beobachtung, dass der Sänger zu seiner Rettung die Völker vor Gottes Thron fordert und ihre endgültige Vernichtung von seinem Herrn verlangt. Die triumphierende Zuversicht in die Erfüllung dieser Bitte, und die Gewissheit, dass in unmittelbarer Folge der messianische Morgen tagen wird, können wohl nimmer, mit Rücksicht auf die früher dargelegten Motive, die Gebete eines Einzelnen beseelen; sie können ihre Erklärung nur finden im Munde eines Ganzen, einer Gemeinschaft. Endlich weist der Conflikt zwischen Gottes- und Weltreich, wie er die Psalmen durchzieht, darauf hin, der Weltmacht ein Gottesvolk entgegenzustellen.

Nicht der einzelne Israelite als solcher kann darum der Sänger unserer Psalmen sein, sondern Israel selbst als Volk des

---

im Lichte des Endergebnisses, als die Ursache, deren notwendige Folgen konsequent jenes Ziel verwirklichen müssen. Ziel und die Ausgang und Ende verknüpfenden Wirkungen fasst der göttliche Sänger zu einem einzigen Bilde zusammen, mit vollem Recht, weil sie durch den innigsten Causalzusammenhang mit einander verkettet sind (vgl. auch Jer. 3,14—25 bei Scholz, l. c. p. 57). Darnach sind jene Einwände von unerfüllten Weissagungen zu lösen: Die Erfüllung der komplexen Weissagungsgebilde geschieht nach dem Gesetz der Dilatation. Die Auslegung hat also zu beachten, dass die Seher den jeweils drängenden Bedürfnissen ihrer Zeitgenossen entsprechend reden; der Ausgangspunkt ihrer Verkündigungen ist und bleibt die reale Gegenwart, allein angeschaut von der hohen Warte des Propheten, der die Bedeutung und das Ziel der gegenwärtigen Verhältnisse aus dem leitenden Entwicklungsprinzip des Gottesreiches, aus dem Ziel der ganzen Entwicklung nämlich, versteht. Daher die eschatologische Betrachtung der zeitgeschichtlichen Gegenwart.

Herrn betet und singt diese Lieder. Doch darf diese Volksgemeinde nicht national abgegrenzt und bestimmt werden; denn nur zu oft muss der Beter gegen seine eigenen Brüder und Volksgenossen die Hilfe des Herrn erflehen. Auszuscheiden aus dieser Gemeinde sind darum Apostaten und Indifferente. Nur die Treuen, die Frommen, die Gläubigen konstituieren demnach das wahre Israel. Es sind dies die Knechte des Herrn, die עניים und ענוים, oder synekdochisch ausgedrückt, der עני ואביון der Psalmen.[1] Die Anawim und Anijim der Psalters sind aber, wie schon im Midrasch (Ps. 5,2) überliefert, nach Jes. 42,17 zu bestimmen. Das führt uns allerdings in jene Zeit, deren Bedürfnissen die Psalmensammlungen ihre Entstehung verdanken, in die nachexilischen Zeiten. Die Lage der zurückgekehrten Exulanten war schlimm; denn die Reichen und Vornehmen waren in Babel geblieben. Das ganze Vertrauen der Zurückgekehrten ruhte auf dem Beistand ihres Gottes. Mit dem Exil musste doch das Geschick sich wenden, und Israel, das geknechtete, gedrückte Volk durch seinen Messias erhoben und als solches der Messias der Heidenvölker werden. Darum die beständige Klage, die tief empfundene gegenwärtige schmerzliche Lage. Keine Änderung bringt die folgende Zeit, bis herunter in die I. Epoche der Makkabäerkämpfe, jene siegesund beutereichen Tage, welche die Nation das Glück des anbrechenden, so sehnsüchtig erhofften Messiasreiches erwarten liessen. Die Gefahr des Abfalls in diesen Zeiten war gross, und nicht wenige waren die Apostaten, die gegen ihr eigen Fleisch und Blut, ihr Volk sich gewendet haben, wie die häufige Klage der Psalmen uns verrät (56. 69. 109 u. v. a.). Aber es gab noch die Treuen, das wahre Israel im Schosse des Volkes; es waren jene, welche die Zeichen der Zeit und der Propheten Worte verstanden und in sich aufgenommen; es waren die Anawim oder Zaddikim oder Hassidim, und wie immer sie genannt werden mögen, kurz es war der Kern, das wahre Israel.

---

[2] Grätz hat unter den „Anawim"-Leviten verstehen wollen (l. c. p. 27): Mit Recht hat Rahlfs die religiös-nationale Bedeutung der Begriffe „anjim" und „anawim" jenem gegenüber gewahrt (l. c.). Nur hätte besser noch hervorgehoben werden sollen, dass unter diesen das wahre Volk Israel, der Kern des Volkes nach Jes. 40—66 zu verstehen ist, nicht irgend eine, historisch unbestimmbare Sekte (vgl. auch Scholz, Rektoratsrede 1893 p. 15).

Mit Recht hat man in dieser Gemeinde der Frommen „den Ebed Jahve“ in Jes. 40—66 wiedergefunden. Hier, wie dort, spricht der gleiche Gottesknecht.[1] Nicht das historische Israel, sondern das ideale Gottesvolk redet in den Psalmen. „Ideal“ kann dieses betende Ich genannt werden, weil das Volk nicht als empirische Grösse in den Liedern vor uns steht, sondern in seiner messianischen Bedeutung als Messias, der aus ihm und in ihm spricht, mit dem es eine innige Einheit bildet, so dass der Verfasser von Jes. 40—66 unbedenklich die Eigenschaften des einen dem andern zuspricht. Israel ist, zeitgeschichtlich gefasst, der Messias selbst. Als solcher ist es personifiziert, und erfüllt die Aufgabe, die es übernommen, das Heil den Völkern zu bringen, eine Aufgabe, wie sie heute noch die Kirche, dasselbe Israel, zu vollführen hat; das grosse Weltgericht hat ja bereits seinen Anfang genommen. Mit Recht sah darum Israel in jedem wichtigen Ereignisse das Gericht des Herrn sich vollziehen. In seiner tiefsten Erniedrigung schaut deshalb das Volk hoffnungsfreudig in die Zukunft; denn sein messianischer Beruf verbürgt ihm seine einstige weltbefreiende und weltumfassende Herrschaft; es hat die lebhafte Empfindung, die sichere Gewissheit, dass das Unglück sich wenden, das Gericht beginnen und der lichte Morgen des allumfassenden Gottesreiches hereinbrechen werde. Daraus erklärt sich der stete Wechsel von Klage und Jubel, von ausgegossenem Schmerze und übermässig quellender Freude in einem Atemzuge. Denn

„Könige der Erde treten auf,
Und Fürsten beraten sich mit einander
Wider Jahve und wider seinen Gesalbten.“

Doch der Herr sprach:

„Heische von mir (sc. im Gebete), und ich will
dir die Heiden zum Erbe geben,
Und der Erde Enden zum Eigentum“ (Ps. 2,2. 8).

[1] Jes. II bildet eine literarische Einheit, wenigstens so, wie es uns vorliegt. Ob die Ebed-Jahvelieder einer anderen Hand entstammen, ist für uns hier zunächst gleichgiltig (die bisher beigebrachten Gründe scheinen mir nicht durchschlagend); sie sind ihrer Umgebung einverleibt und diese bildet gleichsam den Commentar zu jenen. Der Verfasser dachte sich den Gottesknecht als das wahre Israel, den Gottesstreiter, der scheinbar

Diese Auslegung schliesst all die Momente in sich, welche die geschichtliche Übersicht als berechtigt erwies. Die Methode selbst lässt sich zurückverfolgen bis in die ersten Zeiten der Schrifterklärung. Sie wurde zurückgedrängt durch die historischen und philologischen Prinzipien, welche der klassischen Antike entnommen waren, ohne näher bestimmt zu werden durch die Eigenart der orientalisch-hebräischen Stilistik. Erst die neueste Zeit hat dies besser berücksichtigt, und sich in der Methode, wie in der Inhaltbestimmung wieder der ältesten Schriftauslegung und deren Tradition genähert. Der Psalmeninhalt, wie ihn die heutige Exegese erfasst, ist nur deshalb in der Commentation teilweise verkannt und falsch interpretiert worden, weil die ethisch-erbauliche und die ästhetische Betrachtungsweise des Psalters überwog. Die Beachtung dieses geschichtlichen Werdegangs, die Ausscheidung heterogener Elemente innerhalb der Entwicklung führt zu obiger Methode und Auffassung, deren Berechtigung also durch die Tradition sicher gestellt ist.

---

vergeblich arbeitet und zuletzt unterliegt, aber herrlich als das geläuterte Volk der Zukunft wieder ersteht, dessen Reich bis an der Erde Grenzen reicht und so auch die Heidenvölker in sich schliesst (vgl. auch Scholz, Rektoratsrede 23 Anm., z. folgenden).